

Metaphysische Psychologie

des

heiligen Augustinus.

Von

Theodor Gangauf,
Abt des Benediktiner-Stiftes zu St. Stephan und Professor der Philosophie am k. Lyceum in Augsburg.

Erste Abtheilung.



Augsburg, 1852.
Druck und Verlag der Karl Kollmann'schen Buchhandlung.

Καὶ μὴν χαίρω γε διαλεγόμενος τοῖς σφόδρα πρεσβύταις. δοκεῖ γάρ μοι χρῆναι παρ᾽ αὐτῶν πυνθάνεσθαι, ὥσπερ τινὰ ὁδὸν προεληλυθότων, ἣν καὶ ἡμᾶς ἴσως δεήσει πορεύεσθαι, ποία τίς ἐστι.

Plato de Rep. I, pag. 328 e.

Dem

Hochwürdigsten Hochwohlgebornen

Herrn Herrn

Peter v. Richarz,

Bischof von Augsburg,

der Philosophie und Theologie Doktor, Commenthur des Verdienst-Ordens der bayerischen Krone rc. rc.

in

tiefster Ehrfurcht gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Die erste Veranlassung zur vorliegenden Schrift, von welcher hier die erste Abtheilung erscheint, und welcher die beiden andern Abtheilungen in Bälde folgen werden, fällt in das Studienjahr 18$^{43}/_{44}$, da an den Verfasser als Lehrer am k. Lyceum die Reihe kam, für den üblichen Jahresbericht der hiesigen k. kathol. Studienanstalt ein Schulprogramm zu schreiben. Als Gegenstand hiezu hatte er sich die metaphysische Psychologie gewählt, weil die in ihr vorkommenden Fragen überhaupt schon von einem allgemeinen wissenschaftlichen Interesse sind, und, wenn sie beantwortet werden, zugleich viele andere für Philosophie und Theologie wichtige Fragen mit in den Kreis der Untersuchung hineinziehen. Wenn er hiefür die Schriften des großen Kirchenlehrers Augustinus zu Grunde legte, so geschah es, um seinen Schülern in der Philosophie und den

Studirenden überhaupt, für welche dieses Programm zunächst bestimmt war, einen Einblick in den wissenschaftlichen Reichthum in den Schriften der Kirchenväter zu gewähren, und sie zur Lectüre derselben einzuladen.

Um aber über das für eine speculative Auffassung gewisser Grundfragen für Philosophie und Theologie in den Schriften des heiligen Augustinus vorfindliche reiche Material dem Leser ein eigenes Urtheil möglich zu machen, hat der Verfasser zur Documentirung der oben im Texte fortlaufenden, in einen organischen Zusammenhang gebrachten, Gedanken unten in Anmerkungen so viele Stellen (er bediente sich dazu der Mauriner-Ausgabe, Paris 1689-1696) mitgetheilt, als der Zweck erheischt; denn alle betreffenden Stellen mitzutheilen, wäre in manchen Fragen wegen der zu großen Anzahl nicht wohl thunlich, und ist für die Sache, wenn diese einmal durch bestimmte Aussprüche feststeht, nicht nothwendig. Dafür glaubte er, insoweit sich ihm Gelegenheit darbot, die ältere und neuere Wissenschaft mit dem Gegebenen in Vergleichung bringen zu müssen, wodurch ihm aber das Material so anwuchs, daß auf das erste Programm von 59 Seiten in Quart im folgenden Jahre 18$^{44}/_{45}$ ein zweites von 40 Seiten und im Jahre 18$^{46}/_{47}$ auf dieses ein drittes von 51 Seiten folgte, und noch war die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele zur Bearbeitung übrig. Diese Arbeit zu vollenden, und dann das Ganze dem Publikum zu übergeben, war seither ein Wunsch, welchen ihm Schüler und Freunde mündlich und brieflich, auch in Zeitschriften (siehe Frei-

burger Zeitschrift für Theologie, **1848**, **XIX** Bd. **I** Heft S. **75—77**) aussprachen, an dessen früherer Verwirklichung ihn aber, weil er zugleich eine Ueberarbeitung der früheren Theile vornehmen wollte, gehäufte Berufsgeschäfte hinderten.

Er hat nun diese Umarbeitung, insoweit sie ihm in seinen Verhältnissen möglich war, vorgenommen, und die wesentlichen Verbesserungen, welche dadurch in die erste Arbeit gebracht wurden, verdankt er seiner fortgesetzten Lektüre der Schriften der um die christliche Philosophie hochverdienten Herren **Dr.** A. Günther und **Dr.** A. Staudenmaier, welchen er hiemit den gebührenden Tribut dankbarer Verehrung darbringt.

Daß er durch diese Vorführung eines alten Trägers der Wissenschaft in der Kirche die Wissenschaft selbst um viele Jahrhunderte zurückgeworfen wissen wolle: dieß wird man beim Durchlesen der Schrift ihm wohl nicht zum Vorwurfe machen können; aber hinweisen wollte er damit auf gewisse Principien, welche nie alt werden, weil sie ewig wahr bleiben, und auf welche die in die Irre gegangene Speculation zurückkehren muß, um einen wahren Fortschritt zu gewinnen.

Und so möge diese Schrift, welche (vergl. Münchner Gelehrte Anzeigen, **1845**, **XX** Bd. num. **101. 102**; Freiburger Zeitschrift für Theologie, **1846**, **XV** Bd. **II** Heft S. **468** f.) schon in ihrer ersten Form bei Freunden der kirchlichen Literatur und Wissenschaft eine freundliche Auf-

nahme gefunden hat, nunmehr in dieser ihrer Umgestaltung in weitere Kreise hinaustreten, und gelingt es ihr, zum Fortbaue der christlichen Wissenschaft dem patristischen Studium neue Freunde zu gewinnen, so ist ihr Zweck erreicht.

Augsburg, am Feste Petri Stuhlfeier,
den 22. Februar 1852.

Der Verfasser.

Inhalts-Anzeige

der ersten Abtheilung

der metaphysischen Psychologie.

Einleitung.

I Hauptstück.

Primitiver Ursprung der Seele.

II Hauptstück.

Natur und Wesenheit der Seele.

Metaphysische Psychologie

des

heiligen Augustinus.

Erste Abtheilung.

Einleitung.

§. 1.

Leben und Schriften des heiligen Augustinus.

Aurelius Augustinus ward geboren am 13. November 354 zu Thagaste in Afrika. Seine Eltern — Patritius ein Heide, welcher aber noch vor seinem Tode durch die Taufe Christ ward, und Monica, eine ausgezeichnet fromme Christin — gehörten dem Bürgerstande an. Er hatte noch einen Bruder, Namens Navigius, und ep. 211 n. 4 spricht er auch von einer Schwester, ohne aber eben ihren Namen zu nennen. Sein Vater scheute keine Kosten, um ihm eine seinen ungewöhnlichen Geistesanlagen entsprechende Ausbildung zukommen zu lassen. Die Anfangsgründe der Wissenschaften erlernte er in den Schulen seiner Vaterstadt, kam dann in seinem 16. Lebensjahre nach Madauros, einer ansehnlicheren Stadt nicht weit von Thagaste, welche ihm reichere Hilfsquellen für das Studium der schönen Wissenschaften darbot, und da auch diese Schulen in Bälde seinem aufstrebenden Geiste nicht mehr genügten, brachte ihn sein Vater nach Carthago, der Hauptstadt Afrika's. Hier erwarb er sich in kurzer Zeit in der Schule der Redekunst den ersten Rang; allein es stand auch nicht lange an, und er war zu einem lockeren Leben hingerissen, wozu diese große Stadt seinem feurigen und für die sinnlichen Eindrücke sehr empfänglichen Gemüthe Gelegenheiten in Menge darbot. Namentlich waren es die Reize der Schaubühne, welche seine für das Schöne äußerst empfängliche Seele fesselten. Er ging mit einem Mädchen eine Verbindung ein, welche ihm nachmals zu einer Quelle schmerzvoller Reuethränen ward; allein, so schonungslos er in seinen Bekenntnissen sich selber schildert, so kann von ihm doch nicht gesagt werden, daß er in Gemeinheit verfiel; davor schützte ihn schon sein hoher Sinn für das Edle und sein tiefes Gefühl für wahre Freundschaft, und selbst die vierzehnjährige Treue, welche er jenem Mädchen bewahrte, lassen uns auch an dem Verirrten einen edlen Menschen erkennen. In

seinem neunzehnten Lebensjahre zündete in ihm die Lectüre des Hortensius des Cicero eine glühende Liebe zur unsterblichen Schöne der Weisheit. Auch die heiligen Schriften nahm er zur Hand; allein an diesen mißfiel ihm die sprachliche Form, denn er vermißte darin die anziehende Beredsamkeit des Römers, und für ihren Inhalt war ihm der Sinn noch nicht geöffnet. Sein Durst nach Weisheit führte ihn der Sekte der Manichäer zu, welche ihn, wie er de util. cred. c. 1 n. 2 selbst sagt, dadurch anlockten, daß sie vorgaben, mit Umgehung des Glaubens zum Wissen zu führen. Während er in solcher Weise von den Wogen eines Gott entfremdeten Lebens und Strebens hin und her geworfen wurde, blieb seiner frommen Mutter Monica nichts übrig, als seine Rettung Gott zu empfehlen. Sie weinte viel um ihn, und betete für ihn Tag und Nacht.

Nachdem er nun im Jahre 375 seine Studien zu Carthago vollendet hatte, kehrte er nach Thagaste zurück, und übernahm daselbst das Lehramt der Grammatik; allein der Verlust eines ihm innigst verbundenen Freundes verödete ihm den Aufenthalt in seiner Vaterstadt, und da er ohnehin einen größeren, seinem Streben mehr zusagenden Wirkungskreis wünschte, so zog er nach Carthago, und lehrte daselbst Rhetorik. Er fand großen Beifall; aber dadurch steigerte sich seine Ruhmsucht nur noch höher; er reihte sich selbst unter die öffentlichen Bewerber um den Preis in der Poesie, und dieser ward ihm auch wirklich durch den Proconsul Vindician im Theater unter dem Beifallklatschen der zahlreichen Versammlung zugetheilt. Dieser Proconsul würdigte von da an ihn seiner Freundschaft, welche nicht ohne wohlthätigen Einfluß auf ihn blieb; denn dieser war es zuerst, welcher ihn, den jungen manichäischen Hörer, der eine große Neigung zu den astrologischen Schriften hatte, in seinem Glauben an die Astrologie wankend machte, wozu dann noch ein anderer seiner Freunde, Firminus, kräftig mitwirkte. Allein dieß brachte ihn noch nicht vom Manichäismus selber ab, sondern er vertheidigte ihn noch, so gut es ging, wiewohl ihm viele Zweifel nicht gelöst waren, bezüglich deren Lösung er auf die Zukunft vertröstet worden war, namentlich auf den Oberpriester Faustus von Mileve, welcher unter den Manichäern als Orakel der Weisheit galt. Als er aber im Jahre 383 Gelegenheit hatte, sich demselben vorstellen zu lassen, und an ihm einen in der Astrologie völlig unwissenden und in den Wissenschaften überhaupt höchst mittelmäßigen Menschen fand, der außer seiner Zungenfertigkeit nichts für sich hatte, ja dessen Wissen nicht

einmal über die Grammatik hinausreichte: da schwand ihm der Zauber, und sank ihm die Hoffnung, bei dieser Sekte die Wahrheit zu finden. Die Rohheit der studirenden Jugend zu Carthago erfüllte ihn gleichfalls mit Ueberdruß, und so entschloß er sich noch im selben Jahre, Carthago zu verlassen und nach Rom zu gehen, um sich daselbst einen Wirkungskreis zu eröffnen. Seine Mutter, welche ihm nach Carthago nachgefolgt war, wollte mit ihm ziehen. Um dieß zu verhindern, gab er seinerseits vor, selber nicht abzureisen, sondern nur auf dem Schiffe bei einem scheidenden Freunde zu bleiben, bis das Zeichen zur Abfahrt gegeben würde, und beredete anderseits das treue Mutterherz, diese Zeit in einer dem heiligen Cyprian geweihten Kapelle nicht weit vom Gestade zuzubringen; allein plötzlich wurden die Segel gehißt, und er fuhr davon, die arme Mutter aber mußte, schmerzlich getäuscht am Gestade zurückgelassen, ihm, der sich doch nimmer von ihrem Herzen ablösen konnte, nachsehen.

Zu Rom kam er krank an, genoß aber der Pflege seines Alypius, welcher sich ihm schon von Thagaste her als Schüler und Freund beigesellt hatte. Er hatte bei einem Hörer der Manichäer Wohnung genommen, ein Beweis, daß er sich von der Sekte als solcher noch nicht völlig losgesagt hatte. Als Lehrer fand er ähnliche Unordnungen, wie zu Carthago, unter den Schülern in Rom nicht; dagegen aber waren diese so niederträchtig, daß sie in Masse sich verabredeten, ihren Lehrern den Lohn vorzuenthalten, und von allem Unterrichte wegzubleiben, und das empörte sein Gemüth, so daß er noch im Jahre 384 die Gelegenheit ergriff, beim kaiserlichen Präfecten Symmachus in Rom sich um die in Mailand erledigte Lehrstelle der Rhetorik zu bewerben. Er erhielt sie in Folge einer Rede, welche er in Gegenwart des Präfecten halten mußte, und wozu ihm dieser selbst den Stoff gegeben hatte. In Mailand angekommen stattete er dem Bischofe Ambrosius einen Besuch ab, und wohnte auch den Predigten desselben bei, aber nur aus Neugierde und um des beredten Vortrages willen. Allein dieß war der Weg, welchen die Gnade für ihn auserlesen hatte, um seinem Geiste den Blick in die ewige und unwandelbare Wahrheit des Christenthums zu öffnen, und seinem Herzen die entbehrte Ruhe zu verschaffen. Die erste Wirkung war, daß er alle Verbindungen mit den Manichäern abbrach, und sich den Katechumenen anschloß. So fand ihn seine gute Mutter, die, in ihrer heiligen Liebe nicht rastend und

nicht ruhend, ihm selbst über's Meer nachgefolgt war. Allein seine geistige Wiedergeburt ging nicht so leicht von Statten. Ein starker Geist, wie er war, hatte er sich in seinem weltlichen Leben und Streben die Ehrsucht und die Sinnlichkeit zu starken Fesseln geschmiedet, welche er nicht so leicht zerbrechen konnte, welche vielmehr ihm seine innere Sklaverei, seine Unmacht gegenüber dem erkannten Sollen, den innern Widerspruch zwischen dem Gesetze des Geistes und des Fleisches bitter empfinden ließen. In dieser geistigen Bedrängniß las er Schriften von Platonikern in einer lateinischen Uebersetzung des Victorinus, eines Rhetors zu Rom, und die lebendige Weise, mit welcher die platonische Philosophie dem Geiste die Ideen des Wahren, Guten und Schönen vorführt und als das demselben einzig Homogene für seine Bethätigung aufzeigt, daher auch das Irdische, die sinnlichen Neigungen und Leidenschaften als Entwürdigendes verächtlich macht, wirkte äußerst wohlthätig auf seinen Geist und sein Gemüth, und führte ihn der christlichen Lehre näher. Zunächst waren es die Briefe des Apostels Paulus, aus welchen ihm das Licht der göttlichen Wahrheit entgegenleuchtete. Allein während es auf den Höhen seiner Intelligenz bereits tagte, lag in der Tiefe seines Herzens das Licht noch im Kampfe mit der Finsterniß. Je näher der Tag der letzten und vollen Entscheidung heranrückte, desto mehr steigerten sich auch seine inneren Wehen, und es war im August des Jahres 386, als er eines Tages im Garten seiner Wohnung von seinem Freunde Alypius, dem treuen Zeugen seines Ringens und Kämpfens, sich entfernte, und unter einen Feigenbaum sich hinwarf, um ungestört dem Drucke unendlicher innerer Wehmuth durch einen Strom von Thränen Luft zu machen. In diesem Zustande vernahm er von einem benachbarten Hause her eine Kindesstimme, welche die Worte sang: Tolle, lege; tolle, lege. Anfangs, sagt er selbst Confess. VIII, 12, dachte er nach, ob es ein Kinderspiel gebe, worin diese Worte vorkommen; da er sich aber nicht erinnern konnte, je von einem solchen gehört zu haben, so bezog er jetzt diese, wie einst Antonius die Worte Matth. 19, 21 aus dem Munde eines Predigers, als eine besondere göttliche Weisung auf sich, stand auf, kehrte zum Alypius zurück, nahm das Buch (die Briefe des Apostels) vom Tische, öffnete es, und sein Blick fiel auf Röm. 13, 13. Die irdischen Bande sind in ihm zersprengt, die innere Angst ist weggenommen, er fühlt sich frei und leicht, und Friede und Ruhe sind in seinem Herzen eingekehrt. Mit

seinem Alypius, der, schon vorher gut und edel, nun auch jetzt die andere Hälfte seiner Seele ist, begibt er sich sogleich zur Mutter, setzt sie von Allem, was geschehen ist, in Kenntniß, und diese, da sie ihren Augustinus, um welchen sie so viel geweint und für welchen sie so viel gebetet, also geistig erneuert vor sich sieht, bricht, unaussprechlich glücklich, in Frohlocken aus und in Dank gegen Gott, der ihr Flehen erhöret hat. Einer der Freunde dagegen, Verecundus, war über die Umwandlung Augustin's bestürzt, indem er fürchtete, es möchte dadurch das Band der Freundschaft gelöst werden. Dieser aber, ernstlich entschlossen, nun, da die Hand an den Pflug angelegt war, nicht mehr umzusehen, ließ, als die Ferien vorüber waren, seinen Schülern bekannt machen, daß er, ohnehin etwas brustleidend, den Unterricht in der Rhetorik nicht mehr fortsetze, und zog sich mit seiner Mutter und seinen auserlesenen Freunden in die Einsamkeit von Cassiaciacum zurück. In dieser Gesellschaft, welche eine Art Akademie bildete, deren Seele Augustin war, erscheint die Mutter Monica auch als eine Frau von hohem Geiste und bewundernswerther Einsicht. Die wissenschaftlichen Werke, welche aus dieser seiner Einsamkeit, in welcher er sich vorzugsweise zum Empfange des Sakramentes der Wiedergeburt vorbereitete, hervorgingen, sind: **contra Academicos lib. 3, de Ordine lib. 2, de beata vita, Soliloquia lib. 2, de immortalitate animae.** Sein Schüler und Biograph Possidius erwähnt von ihm auch Schriften über Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik und Philosophie, welche aber nicht mehr auf uns gekommen sind; denn dahin gehörige Schriften wie z. B. **de Grammatica liber, principia Dialecticae, Categoriae decem, principia Rhetoricae,** welche sich in den älteren Ausgaben seiner Werke aufgenommen finden, sind unecht.

Zur Osterzeit des Jahres 387 kehrte er nach Mailand zurück, und ward in der Nacht vom 24. auf 25. April von Ambrosius, an welchen er sich deßhalb noch von Cassiaciacum aus brieflich gewendet hatte, getauft. Hiebei legte er seine afrikanische Kleidung ab, und wählte sich für seine ganze übrige Lebenszeit das lange schwarze Gewand der morgenländischen Cönobiten mit einer Capuze und einem ledernen Gürtel. Er dachte nun mit den Seinigen an die Rückkehr nach Afrika, und reiste zu diesem Behufe im August oder September desselben Jahres von Mailand ab; allein während sie in Ostia auf den Tag der Einschiffung warteten, befiel seine Mutter eine

Krankheit, welche das nahe Ende ihrer irdischen Laufbahn ankündete. Mit der Resignation eines männlichen Geistes blickte die ausgezeichnete Frau dem Tode in's Antlitz; was der heiße Wunsch ihres Herzens gewesen, die Bekehrung ihres Augustinus, hatte Gott ihr gewährt, und so war das ewige Leben, auf welches sie schon während ihres Erdenlebens stets ihren Blick gerichtet hatte, auch der Gegenstand ihrer letzten Unterredungen mit ihrem Augustinus. (Confess. IX, 10) Nur die eine Bitte stellte sie an ihre beiden Söhne, ihrer am Altare zu gedenken: „**Ponite, inquit, hoc corpus ubicumque, nihil vos ejus cura conturbet; tantum illud vos rogo, ut ad Domini altare memineritis mei, ubiubi fueritis**“ — **Ibid. c. 11**, und so starb sie am neunten Tage ihrer Krankheit, im 65sten Jahre ihres Alters und im 33sten Augustin's, welcher ihr Hinscheiden schmerzlich empfand. Sein Mund ist, wie billig, voll von ihrem Lobe; denn sie hat ihn, den Erdgebornen, unter Schmerzen auch dem Himmel wiedergeboren — „**quae,**“ sagt er selbst **l. c. cap. 8**, „**me parturivit, et carne ut in hanc temporalem, et corde ut in aeternam lucem nascerer.**“ Ihr Tod brachte eine Aenderung in seinen Reiseplan. Er schiffte sich nicht nach Afrika ein, sondern begab sich nach Rom, und blieb daselbst unter Beschäftigung mit wissenschaftlichen Arbeiten bis zum Sommer 388, wo er dann nach Afrika zurückkehrte, und in demselben Hafen von Carthago landete, wo er vor 5 Jahren seinem Vaterlande Lebewohl gesagt, und seine Mutter durch Täuschung zurückgelassen hatte. Nach kurzem Aufenthalte in Carthago begab er sich in die Nähe von Thagaste, und wählte sich mit seinen Freunden und einigen Schülern einen einsamen Ort, um mit diesen in einer Art klösterlichen Gemeinschaft den Studien und religiösen Betrachtungen ungehindert obliegen zu können. Hier vollendete er die wissenschaftlichen Werke, die er in Rom begonnen hatte: **de quantitate animae, de Musica lib. 6, de mor. Eccles. cathol., de mor. Manich.** Welche gefährliche Feinde der Kirche die Manichäer waren, hatte er an sich selbst erfahren. Ihren Lästerungen und Verläumdungen gegenüber stellte er die christliche Moral dar, wie sie ist, und riß dagegen ihrem Leben und Treiben, über welches sie den Schein strenger Sittlichkeit zu verbreiten bemüht waren, die Larve herab. Weitere Schriften, welche aus dieser Einsamkeit hervorgingen, sind: **de Magistro, de genesi contra Manich. lib. 2, de vera religione.** In ersterer Schrift,

einem Dialoge, worin die ewige Wahrheit selbst als die eigentliche innerliche Lehrmeisterin des Geistes dargestellt wird, gibt er genau die Worte seines sechzehnjährigen Sohnes Adeodat wieder, dieses Kindes der Sünde, wie er (Confess. IX, 6) ihn nennt, dessen außerordentliche Begabtheit und Größe des Geistes ihn selbst mit einer Art Entsetzen erfüllte, der ihm aber auch, noch ehe 2 Jahre vorüber waren, bei dieser Frühreife gegen Ende seines Aufenthaltes an diesem Orte starb. Zum Behufe seiner biblischen Studien nahm er das Griechische, gegen welches er in seiner Jugend eine große Abneigung hatte, wieder vor. Seine Schriften machten bald im selben Grade, in welchem sie in Umlauf kamen, auch in weiteren Kreisen ihn, den man ehemals nur als Grammatiker und Rhetor kannte, nunmehr als hohen christlichen Lehrer bekannt, und so kam es, daß, als er im Jahre 391 nach Hippo kam, und in demselben Augenblicke, als der greise Bischof Valerius dem versammelten Volke anzeigte, daß er eines Priesters bedürfe, in die Kirche trat, dieses seinen Blick sogleich auf ihn richtete, und ihn zum Priester verlangte. Er sträubte sich so lang als möglich; allein dem nicht zurücktretenden Willen des Gesammtvolkes mußte er zuletzt doch sich ergeben, und es blieb ihm nichts anderes übrig, als sich zur Weihe vorzubereiten. Er war damals 37 Jahre alt.

Die priesterliche Würde brachte in seine bisherige mit seinen Freunden gemeinsame Lebensweise keine Aenderung; nur sein äußerer Wirkungskreis ward erweitert. Sein Bischof Valerius, von Geburt ein Grieche und der lateinischen Sprache nicht recht mächtig, übertrug ihm gegen alle Observanz in Afrika, wo kein Priester in Gegenwart des Bischofes predigen durfte, ausnahmsweise das Predigtamt. Den Kampf gegen die Manichäer setzte er fort, und seine nächsten hierauf bezüglichen Schriften sind nach der Zeitfolge: de utilitate credendi, de duabus animabus im Jahre 391; acta seu disputatio contra Fortunatum (welche öffentliche zweitägige Disputation, am 28. und 29. August des Jahres 392, diesem stolzen manichäischen Priester eine solche Niederlage beibrachte, daß derselbe Hippo sogleich verließ, und nie mehr dahin zurückkehrte); de fide et symbolo im Jahre 393; contra Adimantum Manichaei discipulum im Jahre 394. Anderweitige Schriften aus diesem Jahre sind: de serm. Dom. in monte lib. 2, Expositio quarumdam propos. ex ep. ad Rom., Expos. ep. ad Gal. Dem Jahre 395 gehören an: de continentia, de mendacio. In

diesem Jahre vollendete er seine Schrift de libero arbitrio lib 3, welche er nach dem Tode seiner Mutter in Rom begonnen, und in seiner Einsamkeit zu Thagaste fortgesetzt hatte. Noch ist hier einer Schrift zu gedenken, welche er im Jahre 388 begonnen hatte, nämlich de divers. quaest. octoginta tribus, sowie auch seiner Enarrat. in 150 Psalmos, welche allein einen starken Folioband füllen.

Der Bischof Valerius und das Volk von Hippo wußten zu schätzen, was sie an Augustinus hatten; darum wachten sie sorgfältig, daß er ihnen nicht entrissen wurde, ja diese ihre Furcht trieb sie so weit, daß sie ihm nicht einmal gestatteten, von Hippo sich zu entfernen. Um ihn aber an die Kirche von Hippo zu binden, ernannte ihn der ohnehin bereits altersschwache Valerius zu seinem Coadjutor mit dem Rechte (eigentlich, möchte man bei ihm sagen, mit der Pflicht) der Nachfolge. Erst nach langem Widerstreben willigte er ein, und erhielt die bischöfliche Weihe kurz vor Weihnachten des Jahres 395.

Als Bischof setzte er seine bisherige klösterliche Lebensweise jetzt auch mit seinen Priestern fort; jedoch war keiner derselben gezwungen, mit ihm Wohnung, Kleidung und Tisch gemeinsam zu haben. Frauenspersonen waren ausgeschlossen; selbst seine fromme Schwester durfte nicht unter ihnen wohnen. Die Sorge für das Oekonomische übertrug er einem Andern, welcher ihm wohl Rechnung stellte, aber nie Rechenschaft abzulegen hatte. Bei Tisch hielt er, selbst gegen Gäste, und wenn diese auch Bischöfe waren, strenge darauf, daß nichts geredet wurde, wodurch die Liebe gegen den Nächsten verletzt würde, und zu diesem Behufe hatte er auf demselben das Distichon eingraben lassen:

Quisquis amat dictis absentum rodere vitam,
Hanc mensam vetitam noverit esse sibi.

Zugänglich war er Jedermann; nur Frauen empfing er nicht, außer in Gegenwart von zwei oder drei Priestern. Sein ganzes Leben und all seine Kraft war aber dem Dienste der Kirche geweiht, für welche er nun Kämpfe aufnahm, die für ihn nur mit seinem letzten irdischen Lebenshauche sich endeten. Mit Betrübniß blickte er auf die Zerrissenheit, welche durch die donatistische Spaltung in die afrikanische Kirche gebracht war; schon als Presbyter hatte er mündlich und schriftlich (Psalm. contra partem Donati; confutat. ep. Donati; ep. 23 ad Maxim.) dagegen gekämpft, und wie weit diese Spaltung sich bereits ausgedehnt hatte, erhellet schon

daraus, daß es damals gegen 410 donatistische Bischöfe in Afrika gab. Mit der Uebernahme der bischöflichen Würde war ihm daher auch die Herstellung der kirchlichen Einheit zu einer angelegentlichen Sorge geworden; er mußte aber damit gleich in Hippo selbst beginnen, wo er einen donatistischen Bischof, Namens Proculeian, sich gegenüber hatte. Diesen suchte er nun zu einer öffentlichen[1]) Besprechung zu bewegen; allein da dieser durchaus nicht dazu zu bringen war,[2]) so arbeitete er in seinen öffentlichen Vorträgen auf Beilegung der Spaltung hin. Auf einer Reise nach Constantine, wo er dem daselbst verstorbenen Bischofe einen Nachfolger gab, knüpfte er zu Tubursum mit dem donatistischen Bischofe Fortunius eine Unterredung an, und man kam überein, zur Beilegung der Spaltung 10 katholische und 10 donatistische Bischöfe zusammenzuberufen; allein letztere gingen nicht darauf ein. Eben so wenig ließ der donatistische Bischof Crispinus von Calama, welcher 80 Katholiken mit Gewalt

1) Auf öffentliche Besprechungen legte Augustinus deßhalb ein so großes Gewicht, weil bei der damaligen lebendigen Theilnahme des Volkes an religiösen Fragen der anwesende Theil der Gläubigen durch die siegreiche Vertheidigung ihres Glaubens bestärkt, dagegen der gegnerische Theil durch die Widerlegung von der Falschheit seiner Meinung überzeugt werden konnte.

2) Es ist nicht ohne Interesse, wie Augustinus ep. 34 ad Euseb. sich hierüber äußerte: „Ich sehe nicht ein, was ein alter Bischof, wie Proculeian, an mir, der ich doch nur ein Neuling bin, fürchten mag, daß er sich nicht in eine Unterredung mit mir einlassen will. Ist es etwa meine Bekanntschaft mit den schönen Wissenschaften, die er vielleicht nicht oder minder erlernt hat? Allein wozu braucht man da die schönen Wissenschaften? Es handelt sich ja um eine Frage, welche nur durch die heilige Schrift, durch kirchliche oder anderweitig öffentliche Documente zu entscheiden ist, und da er sich mit diesen so viele Jahre her befaßt, so muß er ja darin weit mehr bewandert seyn, als ich! Indessen ist hier mein Amtsbruder Samsucius, Bischof von Tours; er ist unbekannt mit jenen Dingen, welche Proculeian fürchtet, und so trete dieser auf. Ich will ihn bitten, und er wird, ich vertraue auf den Namen des Herrn, nicht anstehen, meine Stelle einzunehmen, und der Herr wird ihm, wiewohl er in der Redekunst wenig unterrichtet ist, jedoch den wahren Glauben für sich hat, im Kampfe für die Wahrheit, so vertraue ich, beistehen. Es ist also kein Grund da, daß Proculeian uns immer an Andere, Gott weiß, welche, verweiset, damit ja die Sache, die doch einmal uns betrifft, nicht unter uns abgethan werde. Jedoch bin ich, wie gesagt, bereit, mit allen denjenigen, welche er zu seiner Hilfe herbeirufen mag, in Unterredung zu treten."

hatte wiedertaufen lassen, sich auf eine öffentliche Besprechung mit ihm ein, und so blieb ihm vorderhand nichts übrig, als schriftlich durch Briefe (cf. epp. 34 — 76.) und umfassendere Werke (contra ep. Parmen. lib. 3, de baptismo contra Donat. lib. 7, contra litt. Petil. lib. 3, de unitate Ecclesiae) die Sekte zu bekämpfen. Unterdessen ließ er aber auch den Manichäismus nicht aus dem Auge. Contra ep. Man., quam vocant fundam., schrieb er im Jahre 397 eine Widerlegung, und aus der Art und Weise, wie er diesen Kampf führte, offenbart sich seine ganze schöne Seele. „Diejenigen," sagt er zu den Manichäern, „mögen gegen euch in Haß entbrennen, welche nicht wissen, wie viele Mühe es kostet, die Wahrheit zu finden, wie schwierig es ist, vor dem Irrthume sich zu schützen; — ich aber, der ich nach so vielem und so langem Schwanken habe erkennen können, was die Wahrheit ist, ich muß mich gegen euch mit der gleichen Geduld benehmen, wie meine Glaubensgenossen sich gegen mich benahmen, als ich in blinder Wuth in euren Glaubensmeinungen umherirrte." Um das Jahr 400 schrieb er contra Faustum Man. lib. 30. Anderweitige Schriften aus dem Jahre 396 und 397 sind: de agone christiano, de divers. quaest. ad Simplic. lib. 2; aus dem Jahre 399 ist die Schrift de fide rerum, quae non videntur; dem Jahre 400 gehören an: Confess. lib. 13, ein unsterbliches Gemälde des menschlichen Herzens, wobei man nicht weiß, soll man die Demuth oder die tiefe Wissenschaft ihres Verfassers mehr bewundern; quaest. Evangel. lib. 2, de catechizandis rudibus, de opere monachorum, annotat. in lib. Job, de consensu Evangel. lib. 4 gegen die Heiden, nach deren Meinung im Jahre 399 das Kreuz niederstürzen werde, und die Götter wieder in ihre Herrschaft eintreten, während gerade umgekehrt in diesem Jahre die Vollziehung des Gesetzes des Kaisers Honorius den gänzlichen Umsturz der Götterbilder bewirkte. Gegen den ketzerischen Mönch Jovinian, welcher sich auf die Moral Ausfälle erlaubte, um damit sein eigenes unordentliches Leben zu decken, schrieb er im Jahre 401 de bono conjugali und de virginitate. Die Berühmtheit des großen Bischofes von Hippo machte, daß jede seiner Schriften schnell in zahlreichen Abschriften verbreitet wurde, und so kam es, daß die Donatisten, so sehr sie jeder persönlichen Besprechung mit ihm auswichen, durch seine vorhin genannten Schriften sehr gedrängt wurden; um sich nun aber an ihm zu rächen, flüchteten sie sich auf das Gebiet der Persönlichkeit, und

warfen ihm die Fehler und Irrthümer seiner Jugend vor. So namentlich der donatistische Bischof Petilian, welcher in früheren Jahren Advokat war, ein talentvoller, aber in Invektiven maßloser Mann. Solchen Angriffen entgegnete Augustinus mit wahrer Hochherzigkeit: „Wenn ich diesen Theil meines Lebens tadeln höre, so bin ich, mag dieser Tadel aus was immer für einer Gesinnung hervorgegangen seyn, nicht so undankbar, mich darüber zu grämen. Je mehr man mir meine vergangenen Fehler vorwirft, um so mehr lobe ich die Arznei, welche mich geheilet hat. — Ihr werfet mir meine alten Sünden vor; was thut ihr da Besonderes? Ich verdamme sie mit größerer Strenge, als ihr selbst. Ich bin der Erste, der das, was ihr tadelt, verabscheut. Gebe Gott, daß ihr mir nachahmet, und daß der Irrthum, in welchen ihr verwickelt seid, einst für euch auch zu einem vergangenen werde!“ — Und darauf hinweisend, daß man die Sache einer Person nicht mit der Sache der Kirche identificire, ruft er seinen Feinden zu: „Was bin ich? bin ich die katholische Kirche? Es ist für mich genug, ihr anzugehören. Ihr behauptet, ich sei böse! ich hätte mir wohl Anderes vorzuwerfen. Allein beschäftiget euch nicht mit mir; kommen wir auf die Sache, untersuchet das, was die Kirche betrifft, prüfet, wo ihr stehet rc.“ Gegenüber solcher Entgegnung mußten seine Feinde nur abermals beschämt abziehen; allein was sie geistig nicht zu bewerkstelligen vermochten, nämlich ihn unschädlich zu machen, das sollten jetzt physisch die Pfeile und Schwerter der Circumcellionen thun, dieser im Bunde mit den Donatisten stehenden herumschwärmenden wüthenden Schaaren, denen er als Opfer bezeichnet war. Einmal fiel er wirklich in ihre Hände, und ward arg mißhandelt; aber ihren eigentlichen Mordanschlägen entging er auf seinen bischöflichen Reisen, wo sie an den Wegen auf ihn lauerten, dadurch, daß er unter Leitung der über ihn wachenden Hand der Vorsehung bald durch Geschäfte aufgehalten ward, bald auch den Weg verfehlte. Wenn er ihnen aber also entging, so ließen sie dafür ihre Rache an der niederen Geistlichkeit und an den Gläubigen aus. Die Manichäer bedienten sich doch keiner so scheußlichen Mittel in ihrem Kampfe gegen ihn, wiewohl er auch jede Gelegenheit zum Kampfe gegen sie benützte. Eine solche bot sich schon wieder dar im Jahre **404**, da ein Mitglied dieser Sekte, mit Namen Felix, sogar den Muth hatte, nach Hippo zu kommen, um daselbst seine Irrthümer zu verbreiten. Ihn lud er zu einer öffentlichen

Disputation in der Basilika vor dem versammelten Volke. Der erste Tag des Kampfes war der 7., der zweite der 12. Dezember. Die Verhandlungen eines jeden Tages wurden, wie gewöhnlich, durch dazu bestellte Schreiber niedergeschrieben, und bilden die Schrift de actis cum Felice Man. lib. 2, und das Resultat war, daß Felix, durch die klare und unwiderstehliche Beweisführung Augustin's überwunden, dem Manichäismus das Verdammungsurtheil nicht blos sprach, sondern eigenhändig niederschrieb. Im Jahre 405 schrieb er de natura boni contra Man. und eine Schrift contra Secundinum Man., einen übrigens gutmüthigen Menschen, welcher in der That bedauerte, daß ein so eminentes Talent, wie Augustin, den Manichäismus verlassen habe, und ihn in allem Ernste einlud, zu demselben wieder zurückzukehren. Mit demselben Eifer, mit welchem er nach Außen gegen Häresie und Schisma kämpfte, wachte er auch in der Kirche über die Reinheit des Lehrbegriffes, und das brachte ihn schon im Jahre 395 mit dem heiligen Hieronymus über Gal. 2, 11 — 14 in einen exegetischen Streit, welcher aber wegen der weiten Entfernung zwischen Hippo und Bethlehem, wo Hieronymus als Einsiedler weilte, sich in die Länge zog, und erst im Jahre 405 zu Ende kam. Hieronymus erblickte in jener Stelle auf Seite des Apostels Paulus eine Dienstlüge, wogegen das feine Gefühl und der sichere scharfe Blick des Augustinus sich sträubte, und in jenem Factum nur pure ernste Wahrheit sah. Hieronymus als alter gewiegter Exeget wurde von dieser Entgegnung des jungen Augustinus überhaupt schon unangenehm berührt; dazu kam, daß ein von Augustinus an ihn gerichtetes Schreiben im Abendlande verbreitet ward, und er von dieser Verbreitung Kenntniß erhielt, noch ehe er das Schreiben selbst zu Gesicht bekam, und das kränkte ihn, empfindlich und reizbar wie er war, und zumal er von der falschen Voraussetzung ausging, daß diese Verbreitung von Augustinus selber herrührte, noch mehr, so zwar, daß er den Streit mit einer in hohem Grade verletzenden Bitterkeit führte. Doch Augustin's Milde und Sanftmuth besänftigte den alten Leu, verhalf der Wahrheit zum Siege, indem Hieronymus wirklich seine Ansicht aufgab, und knüpfte ein Band inniger Freundschaft, wo zuvor ein dem Anscheine nach unvermeidlicher Riß drohte. Sanftmuth und Milde setzte der große Bischof von Hippo auch den Donatisten entgegen, obwohl diese ihre Grausamkeiten gegen die Katholiken fortsetzten, Bischöfe und Priester furchtbar mißhandelten.

Dem Possidius, Bischofe von Calama, zündeten sie auf einer seiner bischöflichen Funktionsreisen dreimal seine Herberge an, um ihn dem Flammentode zu überliefern; sie erfanden selbst eine neue Marter, nämlich mit in Essig aufgelöstem Kalke die Augen der Katholiken, welche ihnen in die Hände fielen, zu blenden. In Folge dieser endlosen Gräuel faßten die katholischen Bischöfe Afrika's den Entschluß, zur Unterdrückung des Schisma weltliche Gewalt anzurufen; allein Augustinus widersetzte sich dem, daß Jemand durch weltliche Gewalt zur Annahme des Glaubens gezwungen werde; wohl möge man die weltliche Gewalt anrufen zum Schutze der Gläubigen gegen solche Wuthanfälle, und diesen Schutz zu gewähren sei sie verpflichtet. Er selbst empfahl seine geliebte Heerde dem Cäcilian, Landpfleger von Numidien. Als der Kaiser Honorius von diesen Gräuelscenen Kenntniß erhalten hatte, und dagegen mit strengen Maßregeln auftrat, da war er es, der bei den Executoren des kaiserlichen Befehles brieflich um Milde nachsuchte, und in Fällen, wo wirklich Strafen verhängt wurden, sogar intercedirte, — eine Herzensgüte, von welcher der Kaiser meinte, daß sie eben nicht gut angewendet sei. Das Jahr 406 brachte eine neue Schrift von ihm gegen die Donatisten, und zwar contra Cresconium grammaticum Donat. lib. 4. Daß er wegen der Größe seines Geistes und der Güte seines Herzens auch bei den Heiden im Ansehen stand, beweist ein trauriger Vorfall im Juni 408 zu Calama, wo in Folge einer Verordnung des Kaisers vom 24. Nov. 407, welche den Heiden das Recht eines öffentlichen Cultus entzog, ein furchtbarer Aufstand dieser gegen die Christen ausbrach, welchen er, persönlich an Ort und Stelle sich begebend, durch sein Machtwort der Liebe und Milde glücklich beilegte. Er ward auch gebeten, vom Kaiser Verzeihung zu erwirken; allein wenn er auch keine Straflosigkeit den Schuldigen zusagen konnte, so versprach er doch, sich für christliche Mäßigung bei Handhabung der Gerechtigkeit verwenden zu wollen. Während in solcher Weise selbst die Heiden vor der Seelengröße des christlichen Bischofes von Hippo sich beugten, blieben die Donatisten in ihrem Hasse unbeugsam, und man kann es jenem, der während der ganzen Zeit her nur die Vernunft und das lebendige Wort als Mittel zur Herstellung der kirchlichen Einheit angewendet wissen wollte, bei der gänzlichen Fruchtlosigkeit dieses Mittels nicht verargen, wenn er zuletzt, durch die unwiderstehliche Macht der Thatsachen gedrängt, dem Beschlusse

seiner Amtsbrüder beitrat, durch die weltliche Gewalt das Schisma als solches aufheben zu lassen. Ohnehin involvirte ein solches Eingreifen einen eigentlichen Glaubenszwang im Wesentlichen nicht; „neque enim," schreibt er ep. 89 ad Festum, „sacramenta eorum nobis inimica sunt, quae cum illis nobis sunt communia, quia non humana sunt, sed divina. Proprius eorum error auferendus est, quem male imbiberunt, non sacramenta, quae similiter acceperunt;" wohl aber konnte, so lange die Trennung fortbestand, nie Friede werden, dagegen aber, wenn die weltliche Gewalt die Herstellung der Einheit in die Hände nähme, es all denjenigen, welche bisher von der Rückkehr nur durch die Furcht vor dem über sie hereinbrechenden Terrorismus der Sekte zurückgehalten wurden, ermöglichet werden, ohne Gefahr zurückzukehren; aber seinem edlen Herzen ist auch jetzt jeder Gedanke von Rache fremd, er beschwört ep. 100 den Proconsul Donatus bei Jesus Christus, den Donatisten ja nicht mit Gleichem zu vergelten; „neque enim," fährt er fort, „vindictam de inimicis in hac terra requirimus, aut vero ad eas angustias animi nos debent coartare quae patimur, ut obliviscamur, quid nobis praeceperit, pro cujus veritate ac nomine patimur: diligimus inimicos nostros et oramus pro eis. — Corrigi eos cupimus, non necari etc." Nachdrücklich fleht er um das, daß ja keine Todesstrafe verhängt werde: „Quaesumus igitur, ut, cum Ecclesiae causas audis, quamlibet nefariis injuriis appetitam vel afflictam esse cognoveris, potestatem occidendi te habere obliviscaris et petitionem nostram non obliviscaris. Non tibi vile sit, neque contemtibile, fili honorabiliter dilectissime, quod vos rogamus, ne occidantur, pro quibus Dominum rogamus, ut corrigantur." [3]) So dachte, so handelte Augustinus; er seinerseits blieb bei seiner Kampfesweise, und veröffentlichte um das Jahr 410 gegen den Petilian abermals eine Schrift de unico baptismo. In die Zeit von 406—411 fällt seine Schrift de divinatione daemonum.

Unterdessen rückten die Schrecknisse der Völkerwanderung immer näher. Die Einnahme Rom's durch Alarich erregte in Afrika die größte Furcht und Bestürzung. Die Heiden schoben die Ursache

3) Hiernach läßt sich auch folgende Behauptung Marbach's (Gesch. der Philos. II. Abth. Leipzig 1841 S. 171) beurtheilen: „Augustin selbst förderte die Verfolgung der Donatisten kräftig."

all des hereinbrechenden Unglückes auf das Christenthum, und das gab dem Augustinus die Idee zu seinem großen Werke de Civitate Dei. Der Kaiser Honorius aber, hinblickend auf die nahe liegende Gefahr, daß die alles verwüstenden Feinde des Reiches auch in der blühenden Provinz Afrika einbrechen werden, wo ihnen die kirchliche Spaltung wegen der Schwächung des gemeinsamen Widerstandes Vorschub leisten würde, erkannte es für diesen möglichen Fall als eine politische Nothwendigkeit, zur Sicherung und Kräftigung der politischen Einheit des afrikanischen Volkes vor Allem für die Herstellung der religiösen Einheit unter demselben Sorge zu tragen, und er ergriff als Mittel, was seit Jahren der heißeste Wunsch der katholischen Bischöfe gewesen, welchem die donatistischen aber immer ausgewichen waren, ein öffentliches feierliches Concil. Mit der Berufung desselben nach Carthago beauftragte er durch ein Decret vom 14. Oktober 410 den Flavius Marcellinus, und bestimmte diesen auch zugleich zum kaiserlichen Commissär auf demselben. Dieser Berufung konnten die donatistischen Bischöfe nicht mehr ausweichen, und um ihnen ihren Schritt zu erleichtern, gaben ihnen die katholischen Bischöfe die von Augustinus aufgesetzte schriftliche Versicherung, daß sie ihrerseits, falls sie überwunden würden, bereit seyen, ihr bischöfliches Amt niederzulegen, nicht aber im entgegengesetzten Falle Gleiches von ihnen verlangen, sondern ihnen, wenn sie zur Einheit zurückkehren, Würde und Amt belassen. Entgegenkommender hätten die katholischen Bischöfe wahrlich nicht mehr seyn können. Die Eröffnung geschah am 1. Juni 411; um aber bei einer so großen Anzahl von Bischöfen (es waren von den donatistischen 278 und von den katholischen 286 anwesend) für die Verhandlungen eine Ordnung möglich zu machen, verfügte Marcellinus, daß jede Partei von den Ihrigen 18 auswähle, von welchen 7 sprechen, 7 berathen und 4 die Controlle über das, was die dazu bestimmten Schreiber niederschreiben, führen sollten. Daß die katholischen bei dieser Auswahl den Augustinus nicht vergaßen, ja daß Augustinus die Seele von ihnen allen war, der eigentliche Held des Kampfes, welcher alle Gründe der Gegner vernichtete, alle Ränke derselben bloßlegte: das braucht nicht erst gesagt zu werden. Hauptsächlich kam es nur auf den thatsächlichen Nachweis der Falschheit des angeblichen Factums an, auf welches die Donatisten ihr Schisma gründeten, und da dieser Nachweis bis zur Evidenz geliefert ward, so ließ sich die ganze Spaltung nicht im

Mindesten mehr rechtfertigen. Marcellinus schloß das Concil, und schickte die äußerst umfangreichen Akten an den Kaiser zur Einsicht; um aber dieselben auch unter dem Volke zu verbreiten, wurde Einer beauftragt, einen Auszug zu fertigen, welcher aber so mißglückte, daß wieder der ohnehin mit Arbeiten überladene und in seiner Gesundheit bereits angegriffene Augustinus sich an die Arbeit machte, und einen solchen verfaßte unter dem Titel: **Breviculus collationis cum Donatistis.** Um dem in der Täuschung gehaltenen donatistischen Volke die Augen zu öffnen, gab er Jahrs darauf die Schrift „**post collationem ad Donatistas liber unus**" heraus; allein die Spaltung erhielt sich noch immer fort, und noch im Jahre 420 erschien von ihm ein Werk **contra Gaudentium Donatist. episc. lib. 2.**

Noch war dieser Kampf nicht zu Ende geführt, als sich schon wieder ein anderer einleitete, welcher 20 Jahre hindurch dauerte, der gegen den Pelagianismus, eine Häresie, die ihren Ursprung im Oriente hatte, wo der Bischof Theodor von Mopsueste die Erbsünde geläugnet hatte, und von wo einer seiner Schüler, Rufinus, diese von der orientalischen Kirche bereits verworfene Lehre nach dem Abendlande brachte, wo sich um das Jahr 400 in Rom der brittische Mönch Pelagius als Träger derselben unterstellte. Dieser wußte seine Lehre mit Geschicklichkeit, Feinheit und Mäßigung vorzutragen, und durch sein äußeres sittliches Verhalten sich selbst eine gewisse Achtung zu erwerben. Bestimmter rückte mit der Sprache heraus sein Genosse Celestius, aus Campanien, was zur Folge hatte, daß dieser im Jahre 412 auf einer Synode zu Carthago, bis wohin er den nach dem Oriente reisenden Pelagius begleitet hatte, und wo er seinerseits in den Priesterstand aufgenommen werden wollte, von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wurde. Augustinus war auf dieser Synode nicht anwesend; aber man übersendete ihm eine Uebersicht der von der Kirchenlehre abweichenden Lehren des Celestius, und hiemit ward er wieder in den Kampf eingeführt, welchen er fortan in der Hauptsache fast nur wieder allein zu führen hatte, für welchen er aber auch der von Gott auserlesene Lehrer und Vertheidiger der Lehre von der Gnade war. Noch im nämlichen Jahre erschien seine erste Streitschrift gegen den Pelagianismus: **de peccat. merit. et remiss. lib. 2.** Nach Beendigung des **II.** Buches derselben kam ihm ein Commentar des Pelagius über die Briefe des Apostels Paulus zu Handen, welcher ihn veranlaßte, diesen beiden Büchern noch ein **III.** beizugeben.

Diesem Werke folgte noch im selben Jahre die Schrift de spiritu et littera. Unterdessen benützte er jeden freien Augenblick [4]) zur Fortsetzung der schon im Jahre 400 und 401 begonnenen umfassenden Werke de Trinitate und de genesi ad litteram. Im folgenden Jahre 413, in welchem seine Schrift de fide et operibus erschien, begann er sein großes Werk de Civitate Dei. Seine Schrift de bono viduitatis erschien im Jahre 414. Seine nächste Schrift gegen Pelagius, de natura et gratia, ward im Jahre 415 veranlaßt durch zwei vornehme wissenschaftlich gebildete junge Männer Timasius und Jacobus, ehemalige Schüler des Pelagius, welche ihm einen Dialog desselben übergaben, und gegen Ende dieses Jahres fällt seine gleiche Streitschrift de perfectione justitiae hominis, so wie auch eine Streitschrift contra Priscillianistas et Origenistas ad Orosium. In diesem nämlichen Jahre kam auch sein Werk de gen. ad litt. lib. 12 unter das Publikum, und im folgenden Jahre das de Trinitate lib. 15. Vom letzteren Werke hatte er das XII Buch noch nicht vollendet, als es ihm von Einigen, denen er damit zu lange zurückhielt, entwendet wurde, was ihn, da

[4]) Und wie wenige mögen diese gewesen seyn! — Wenn man bedenkt, daß doch schon seine kirchlichen Funktionen wohl eine Zeit in Anspruch nahmen (seine Sermonen, wenn sie auch kurz sind, belaufen sich, die zweifelhaften nicht eingerechnet, auf 364, nämlich 183 de Scripturis V. et N. T., 88 de tempore, 69 de Sanctis und 24 de diversis; hiezu gehören noch seine 124 tractatus in Evang. Joan. und 10 tract. in ep. Joan.); wenn man erwägt, wie viel Zeit auf die bischöflichen Reisen verwendet werden mußte; wenn man noch dazu nimmt, daß in der damaligen Zeit die Bischöfe auch die Händel und Streitigkeiten der Gläubigen zu schlichten hatten, ein Geschäft, welches oft ganze Tage raubte, und welchem Augustinus, wissend, daß dadurch unendlich viel Gutes gestiftet werden kann, unverdrossen und oft bis zur äußersten Erschöpfung sich hinopferte; und wenn man endlich die Zeit in Betracht zieht, welche die Beantwortung einer Unzahl von Briefen, in denen er um Lösung religiöser und philosophischer Fragen angegangen wurde, und auf welche er, so schwer es ihm oft fiel, in seiner Herzensgüte keine Antwort schuldig bleiben wollte, erfoderte (die Gesammtzahl seiner Briefe, worunter viele umfassende Abhandlungen sind, beträgt 221): so wird es völlig unbegreiflich, wie dieser Geist, welcher doch die mit ihm zur Einheit der Persönlichkeit verbundene Natur auch noch in ihrem Rechte auf Nahrung und Ruhe belassen mußte, so viele Zeit noch fand, um so viele, so umfassende und so schwierige wissenschaftliche Werke zu verfassen.

er es nicht mehr hatte durchsehen können, so mißstimmte, daß er selbst das ganze Werk aufzugeben beabsichtigte, wovon ihn nur das dringende Bitten einiger Freunde und auch der Wunsch seines Primas von Carthago abbrachten. Während der Zeit brachte es Pelagius im Oriente durch seine Unredlichkeit und Verstellung dahin, daß ihn, d. i. seine Person, die Synode von Diospolis im Jahre 415 freisprach; dagegen aber wurde er im Jahre 416 in Afrika auf zwei Synoden, zu Carthago und Mileve, welch letzterer auch Augustinus anwohnte, verurtheilt, und seine Verurtheilung im Jahre 417 durch Papst Innocenz I, an welchen die Akten abgesendet worden waren, bestätiget. Augustinus verfaßte im letztgenannten Jahre wegen der vorhin erwähnten Freisprechung des Pelagius die Schrift de gestis Pelagii. Nach dieser Verurtheilung begab sich Celestius nach Rom, und wußte den Nachfolger des Innocenz auf dem apostolischen Stuhle, Zosimus, so für sich und den Pelagius zu gewinnen, daß derselbe wirklich meinte, die afrikanischen Bischöfe wären im Eifer zu weit gegangen und hätten die Liebe verletzt. Glücklicherweise aber stieß Zosimus seines Vorgängers Urtheil nicht um, sondern gab die Sache an die afrikanischen Bischöfe zur nochmaligen Untersuchung zurück. Es wurden deßhalb zu Carthago zwei Synoden gehalten, im November 417 und im Mai 418, deren Haupt der Primas Aurelius von Carthago, deren Seele aber Augustinus war, und die neuen Concilien-Akten, welche gleichfalls nach Rom gesendet wurden, überzeugten auch den Zosimus in einer Weise, daß jetzt die entschiedenste Verdammung des Pelagianismus vom apostolischen Stuhle ausging. Hierüber war Hieronymus hocherfreut, und wünschte dem Augustinus in einem eigenen Schreiben (ep. 195) Glück. [5]) Dem letzteren gaben Aeußerungen des Pelagius, welche brieflich in Umlauf gekommen waren, im Jahre 418, welchem außerdem die Schriften de patientia, contra sermonem Arianorum angehören, Anlaß zu der Schrift de gratia Christi et peccato originali lib. 2. Im folgenden Jahre erschienen von ihm locutionum

---

[5]) Darin heißt es unter Anderem: „Macte virtute, in orbe celebraris: catholici te conditorem antiquae rursum fidei venerantur, atque suspiciunt; et quod signum majoris gloriae est, omnes haeretici detestantur: et me pari persequuntur odio, ut quos gladiis nequeunt, voto interficiant.“

lib. 7, quaest. in Heptateuch. lib. 7, de conjugiis adulterinis lib. 2, de nuptiis et concupiscentia, welch letzterer Schrift, da sie von dem pelagianischen Bischofe Julian von Eclama angegriffen wurde, unter Bezugnahme auf die Einwürfe desselben im Jahre 420 ein II Buch folgte. Gegen Ende des Jahres 419 schrieb er de anima et ejus origine lib. 4, und im Jahre 420 noch contra adversar. Leg. et Prophet. lib. 2, contra duas epp. Pelag. lib. 4, und zur Widerlegung der Priscillianisten die Schrift contra mendacium. Seiner Schrift de nuptiis et concupiscentia hatte der Pelagianer Julian eine ausführliche Erwiederung in 4 Büchern entgegengesetzt, und es darin gewagt, die Lehre von der Erbsünde als eine der Kirchenlehre fremde Lehre zu bezeichnen, sie geradezu für eine manichäische zu erklären, und die Aussprüche der bisherigen griechischen und lateinischen Kirchenlehrer für sich zu deuten. Aber der greise Held antwortete ihm im Jahre 421 in einem höchst umfassenden Werke in 6 Büchern, worin er ihm die Stellen aus den Kirchenlehrern, namentlich Chrysostomus und Basilius, entwindet, den Vorwurf des Manichäismus zurückweiset, die Kirchenlehre aus der Schrift und Tradition bis zur Evidenz darlegt, und das alles mit einer Kraft, logischen Schärfe und dialektischen Gewandtheit, die nicht im mindesten erkennen lassen, daß der hohe Verfasser durch das physische Alter schon gebeugt war. Ja im nämlichen Jahre verfaßte er noch für Laurentius, Obernotar an der Kirche von Rom, der ihn um ein Handbüchlein über Glauben und Sitten bat, das Enchiridion de fide, spe et charitate, und für seinen intimen Freund Paulinus von Nola die Schrift de cura pro mortuis gerenda. Seine Schrift de octo Dulcitii quaestionibus fällt in die Zeit von 422 — 426.

In dem Vorgefühle, daß das Ende seiner irdischen Laufbahn nicht mehr ferne sei, dachte er, der gute treue Hirt, nunmehr darauf, sich einen Nachfolger zu bestimmen, um in dieser Beziehung nach seinem Hinscheiden unter seiner geliebten Heerde allem Streite und aller Spaltung vorzubeugen. Zu diesem Ende brachte er am 24. September 426 dem in der Basilica versammelten Volke und Clerus den Priester Heraclius als seinen Nachfolger in Vorschlag. Es war eine rührende Scene. Das Volk brach in den vielmaligen Ruf aus: „Christus erhöre uns," verlängere Augustin's Leben! „Du Vater, Du Bischof!" — Doch auch in Bezug auf den Vorgeschlagenen erscholl des Volkes oftmaliger Ruf: „Er ist würdig und gerecht,

er hat sich wohl verdient gemacht, er ist sehr würdig; wir danken Dir für deine Wahl, es geschehe. Du Vater; Heraclius Bischof!" — Jedoch sollte Heraclius erst nach Augustin's Tode zum Bischofe geweiht werden, indem vom Concilium von Nicäa eine Verordnung existirte, wonach bei Lebzeiten des einen Bischofes in derselben Kirche nicht ein zweiter Bischof seyn soll, eine Verordnung, welche bei der Ernennung des Augustinus unbeachtet blieb, indem dieser damals von derselben keine Kenntniß hatte, und Valerius selbst auch nicht, welche aber jetzt Augustinus nicht abermals übertreten wissen wollte. Nur einen Theil seiner Arbeiten wollte er dem Heraclius übertragen, und er ersuchte zu diesem Ende das Volk, ihm, damit er an der Vollendung einiger angefangenen Werke ungestörter arbeiten könne, 5 Tage in der Woche Muße zu gönnen, und während dieser an den Heraclius sich zu wenden, welchem er mit seinem Rathe schon beistehen wolle. Das Volk sagte es ihm zu; allein wer nachher um gar nichts mehr Ruhe hatte, als zuvor, war er; denn wer seines Rathes oder Beistandes bedurfte, ging eben wieder zu ihm. Zur Vollendung kam in diesem Jahre seine Schrift **de doctrina christiana lib. 4**, und sein großes Werk **de Civitate Dei lib. 22.** Seine Lehre von der Gnade hatte unter den Mönchen von Adrumetum eine Spaltung hervorgerufen, und diese ward im Jahre 427 Veranlassung zu seiner Schrift **de gratia et libero arbitrio**, welcher dann die **de correptione et gratia** folgte. In dieses Jahr fällt auch seine Schrift **Speculum**, ein Auszug aus sämmtlichen Schriften des alten und neuen Testamentes, worin die wichtigsten Lebensregeln zusammengestellt, und der Seele als Spiegel vorgehalten sind, um sich darin zu beschauen.

Nun nahten aber schreckliche Tage für Afrika, und das gefühlvolle theilnehmende Herz des großen Bischofes von Hippo bekam gegen Ende seines Lebens den Leidenskelch noch in vollem Maaße zu kosten. Es hatte nämlich Aëtius am kaiserlichen Hofe durch Ränke die Absetzung des Bonifacius, Statthalters in Afrika, bewirkt, und dieser griff im Mai 428 zu dem unglückseligen Mittel, die Vandalen aus Spanien herüber zu rufen, um sich mit ihrer Hilfe im Besitze seiner Statthalterschaft gegen seine Feinde zu behaupten. Bonifacius zählte zu den Freunden des Augustinus, und darum schmerzte es diesen doppelt, daß ein Freund von ihm die Fahne der Empörung erhebt, und im Rachegefühle diese furchtbaren Feinde in's Land ruft. Bonifacius hatte den Augustinus noch

gegen Ende des Jahres 427 in Hippo besucht; allein dieser war damals so krank, daß er außer Stande war, mit demselben zu reden, und bis zu jenem unglückseligen Tage hatte er ihn auch nicht mehr gesehen, und von da an konnte er ihm auch nicht leicht mehr schreiben, bis sich ihm nicht eine ganz sichere Gelegenheit darbot, daß sein Brief demselben in die Hände komme. Als sich ihm aber eine solche darbot, schrieb er demselben einen Brief (ep. 220), welcher ein Muster ist von Freundesachtung und zugleich apostolischer Freimüthigkeit, von politischer Klugheit und christlicher Lebensweisheit, so daß er den gewünschten Eindruck auf den Bonifacius nicht verfehlte; denn nach nicht langer Zeit söhnte sich dieser mit dem kaiserlichen Hofe aus, wozu eine Gesandtschaft von Bischöfen, an deren Spitze Augustin's Jugendfreund Alypius stand, die Vermittlung übernahm, welche zur großen Freude Augustin's mit Erfolg gekrönt ward. Hiefür verwendete sich am kaiserlichen Hofe selbst insbesondere ein gewisser Darius. Augustinus kannte diesen von Person nicht, drückte ihm aber brieflich (ep. 229) dafür seinen Dank aus, worauf eine von demselben eben so christlich schöne Erwiederung (ep. 230) folgte.

Allein mit dem Auftreten der Vandalen in Afrika hatte die Kirche daselbst noch einen Feind mehr an dem Arianismus. Augustin's universeller Geist hatte indeß schon früher auch diesen Gegner in's Auge gefaßt, und jede Gelegenheit benützt, sein Volk über diese Häresie aufzuklären; aber das Jahr 428 sah ihn, den altehrwürdigen aus allen bisherigen Kämpfen für das Reich Christi siegreich hervorgegangenen Helden, nochmal zu Hippo auf öffentlichem Kampfplatze im Kampfe mit einem arianischen Bischofe, Namens Maximin. Aus dieser „**Collatio cum Maximino Arianorum episcopo**,“ welche unter den Schriften Augustin's noch vorhanden ist, erhellet, daß dieser Maximin ein vager Schwätzer war, ohne feste klare Begriffe, der in jedem Augenblicke vom Gegenstande abschweifte, darum auch von dem streng logisch denkenden Augustin alle Augenblicke immer wieder auf die Sache selbst zurückgewiesen werden mußte, zuletzt aber einen Anlauf nahm zu einem Gewäsche, welches 14 Spalten in Groß-Folio ausfüllt, offenbar zu dem Endzwecke, um die zur Unterredung bestimmte Zeit für sich zu verbrauchen, dem Augustinus jede Replik, wenigstens in öffentlicher Versammlung, damit unmöglich zu machen, und in solcher Weise mit dem letzten Worte gleichsam als Sieger von Hippo

nach Carthago zurückzureisen. Allein Augustin ließ ihn nicht mit so wohlfeilem Ruhme abziehen, sondern gab öffentlich mit Namens-Unterschrift zu Protokoll, daß, da für ihn zur Erwiederung und Widerlegung keine Zeit mehr übrig sei, er die Antwort schriftlich werde folgen lassen. Der Andere setzte auch mit Namensunterschrift bei, daß, wenn er darauf nicht antworten werde, er in der Schuld (culpabilis) seyn wolle. Wer sich sogleich an die Arbeit machte (die Schrift führt den Titel: **contra Maxim. haeret., Arian. episc. lib. 2**), und sein gegebenes Wort hielt, war Augustin; wer aber die weitere Antwort darauf schuldig blieb, und das bereits für den Fall unterschriebene „**tunc ero culpabilis**" auf sich liegen ließ, war Maximin.

Die eine Angelegenheit, in seinem bischöflichen Amte sich noch einen Nachfolger zu geben, war geordnet; außer dieser lag ihm aber noch am Herzen, seine Werke, welche in zahllosen Abschriften verbreitet waren, und an welchen er daher auch keine Verbesserung mehr vornehmen konnte, vor seinem Hingange aus diesem Zeitleben noch in einer eigenen Schrift — **Retractationum lib. 2** — einer Censur zu unterwerfen. Diese handhabte er mit einer unerhörten Strenge, wozu nur seine reinste Wahrheitsliebe, Gewissenhaftigkeit und Demuth fähig war. Er arbeitete ohne Unterlaß daran, und opferte selbst die Ruhe der Nacht, so sehr sein erschöpfter Körper derselben bedurft hätte. Die Anzahl der Werke, welche er einer solchen kritischen Durchsicht unterwarf, beläuft sich auf 94 mit 253 Büchern. Umgang ist darin genommen von den 364 **Sermon.**, 134 **Tractat. in Joan.**, **Enarrat. in 150 Ps.**, 221 **epp.** (mit Ausnahme von einigen wenigen, welche als umfassende Abhandlungen darin ihre Stelle gefunden haben) und einigen andern erst in letzterer Zeit geschriebenen Werken z. B. **Speculum, Collatio cum Maximino, contra Maximin. haeret., Arian. episc. lib. 2.** Allein er war mit dieser Durchsicht noch nicht fertig, als schon wieder von dem Pelagianer Julian eine Schrift von 8 Büchern gegen ihn herangezogen kam, welche er nicht ignoriren durfte, und um auch diese neue pelagianische Schrift zu widerlegen und doch zugleich in der begonnenen kritischen Durchsicht seiner Werke nicht unterbrochen zu werden, arbeitete er unter Tags an dieser Kritik und Nachts an jener Widerlegung. Aber auch nicht einmal hiezu hatte der beispiellos thätige Greis Ruhe. Der Diakon Quodvultdeus von Carthago bestürmte ihn mit Bitten, ihm sämmtliche Häresien nach Zahl und innerem Unterschiede historisch-kritisch zusammenzustellen, und Augustinus,

dessen Herzensgüte Niemanden, der ihn um etwas bat, unbefriedigt lassen konnte, versprach ihm, dieser Arbeit sich zu unterziehen, sowie er die Widerlegung des V Buches des Julian zu Ende gebracht haben werde, indem das VI, VII und VIII desselben ihm noch nicht zugekommen sei. Diese Schrift de haeres. ad Quodvultdeum erschien auch wirklich noch im Jahre 428, und durchspricht von den Simonianern an bis zu den Pelagianern 88 Häresien. Wie aus der Einleitung erhellet, so hatte Augustinus vor, diesem Buche ein weiteres folgen zu lassen, worin die Frage „quid faciat haereticum" ihre Beantwortung erhalten sollte; allein soviel Zeit war ihm hienieden nicht mehr zugetheilt. Zwei Berichte aus Gallien von Prosper und Hilarius, einem Mönche, über die daselbst schwebenden Streitigkeiten bezüglich der Gnadenwahl veranlaßten ihn noch zu Anfang des Jahres 429 zu zwei neuen Schriften: de praedestinatione Sanctorum und de dono perseverantiae.

Jetzt ergießt sich über Afrika das volle Maaß des Elendes. Daß Bonifacius wohl wieder zur Treue gegen Kaiser und Reich zurückgekehrt ist, ward oben schon erwähnt; allein die Vandalen waren nun einmal im Lande, und sein Ansuchen, daß sie, da er ihrer nicht mehr bedürfe, wieder abziehen möchten, war vergebens; sein Anerbieten einer großen Geldsumme ward abgewiesen. Dem Genserich war die Beute zu lockend, als daß er von derselben hätte mehr ablassen mögen. Dem Bonifacius blieb daher gegen ihn nichts anders mehr übrig, als zu den Waffen zu greifen. Es kam zur Schlacht; Bonifacius verlor sie, und — flüchtete sich nach Hippo zu Augustin. Haben die Barbaren schon als des Heraclius Freunde im Lande alles verwüstet, so daß Augustin in dem erwähnten Briefe an Heraclius schreibt: „Quid autem dicam de vastatione Africae, quam faciunt Afri barbari resistente nullo, dum tu talibus tuis necessitatibus occuparis, nec aliquid ordinas, unde ista calamitas avertatur? Quis autem crederet, quis timeret, Bonifacio domesticorum et Africae Comite in Africa constituto — tantum fuisse barbaros ausuros, tantum progressuros, tanta vastaturos, tanta rapturos, tanta loca, quae plena populis fuerant, deserta facturos?" — so war jetzt ihr Sengen und Brennen und Morden und Wüthen, namentlich gegen die katholische Bevölkerung und insbesondere gegen die katholischen Bischöfe und Priester, grenzenlos. Hippo ward von ihnen belagert. Die Schicksale der so blühenden Kirche Afrika's, für welche gar

nichts anderes, als gänzliche Vernichtung in Aussicht stand, schmerzten den Augustinus unendlich tief, beugten aber nicht die Größe seines Geistes, der die Ereignisse der Weltgeschichte im höheren Lichte der göttlichen Providenz zu schauen gelernt hatte. Ja mitten unter den Drangsalen der Belagerung der Stadt arbeitete er noch an der Fortsetzung der bereits 5 Bücher umfassenden Widerlegung der 8 Bücher Julian's; aber er konnte nur mehr das **VI** Buch vollenden, indem im dritten Monate der Belagerung ihn ein heftiges Fieber befiel, welches nicht mehr zum Weichen gebracht werden konnte, sondern seine irdischen Lebenskräfte aufzehrte. Dieses sein **Opus imperfectum contra Julianum** in 6 Büchern ist daher in dieser Unvollendetheit ein bleibendes Denkmal, daß die Kraft dieses großen Mannes bis zum letzten Augenblicke auch auf dem religiös wissenschaftlichen Gebiete dem Dienste der Kirche gewidmet war. Seine letzte Zeit brachte er im Gebete und unter Thränen im tiefsten Bußgeiste zu, und um die Bußpsalmen von seinem Krankenlager aus vor Augen zu haben, ließ er sich dieselben abschreiben, und an der Wand aufstellen. Im Hinblicke auf die von den belagernden Feinden der Stadt bevorstehenden Schicksale war sein Flehen zu Gott, „**ut aut hanc civitatem ab hostibus circumdatam liberare dignetur, aut si aliud ei videtur, suos servos ad perferendam suam voluntatem fortes faciat, aut certe ut me de hoc saeculo ad se accipiat.**“ Letzteres geschah. Sein unsterblicher Geist ward seiner irdischen Hülle entkleidet, um sich aufzuschwingen zum Throne des Allerhöchsten, und als treuer Diener für seine vierzigjährige Wirksamkeit im Dienste der Kirche den verheißenen Lohn in Empfang zu nehmen, am 28. August 430, in einem Alter von 76 Jahren, in Gegenwart vieler Freunde und Schüler, darunter Bischöfe, welche vom platten Lande herein vor den Vandalen nach Hippo sich geflüchtet hatten. Unter diesen befand sich auch sein treuer Jugendfreund Alypius und sein nachmaliger Biograph Possidius, welcher durch 40 Jahre hindurch seine Freundschaft genoß. Die Kunde von dem Hinscheiden des geliebten Bischofes wirkte auf die Einwohner so erschütternd, daß ihnen in ihrem Schmerzgefühle selbst das Ungemach der Belagerung in den Hintergrund trat; als aber die irdische Hülle des theuren Vaters im stummen Grabe ruhte, da fühlten Alle erst recht tief ihre Verlassenheit, und war ihr Jammer herzzerreißend. Die wüthenden Barbaren vor den Thoren, und im Innern — den Vater, den Tröster nicht mehr! —

§. 2.

Philosophischer Werth des Augustinus.

Blickt man auf die Stellung, welche dieser große Mann [6]) in der Weltgeschichte einnimmt, so steht er an jenem Wendepunkte der Zeit, wo mit dem einen zu Ende gehenden Zeitraume eine allgemeine gewaltsame Umwälzung der damaligen staatlichen Verhältnisse im Abendlande sich einleitet, und der neu beginnende ein Bild chaotischer Verwirrung darbietet, wobei das wissenschaftliche Leben auf Jahrhunderte hinein darniederliegt, bis solches aus der organischen Verbindung der eingewanderten fremden Elemente mit den alten wieder neu auflebt. Wer nun an ein Walten der göttlichen Vorsehung in der Weltgeschichte glaubt, der kann nicht umhin, in dem Kirchenlehrer Augustinus eine providenzielle Persönlichkeit zu erblicken, welche der göttliche Geist in einer Weise begabt hat [7]),

---

[6]) Der große Leibnitz sagt in seiner Praefat. ad Theodic. §. 34 von diesem Kirchenlehrer: „Vir sane magnus et ingenii stupendi;" ebenso in einem Briefe ad Grimar.: „S. Augustinus erat vir sine controversia magnus vastissimo ingenio praeditus." Und Staudenmaier, der gründliche Kenner der Väter, urtheilt über ihn: „Der größte unter allen Kirchenvätern, wenn wir auf die Tiefe und Kraft des Geistes, auf Innigkeit und Stärke des Gefühles, auf Feuer und Macht des Willens, sowie auf das Vermögen zur Speculation und Dialektik hinsehen, ist Augustinus. Ihn hat keiner erreicht, wenn auch die Meisten etwas und vieles von ihm haben. Er gehört zu jenen Geistern, in welchen hundert Andere wohnen. — — — Während die orientalische Kirche keinen Augustinus aufweisen kann, ist dieser für das Abendland der allgemeine Kirchenvater geworden. Wie ihm daher keiner an Scharf- und Tiefsinn, so wie an wichtigen Lebenserfahrungen gleichkommt, so konnte sich auch keiner eines so mächtigen Einflusses erfreuen." Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, Frankf. a. M. 1834, I. Th. S. 274.

[7]) „Quid enim habet orbis christianus hoc scriptore vel magis aureum vel augustius? ut ipsa vocabula (Aurelius Augustinus) nequaquam fortuito, sed numinis providentia videantur indita viro. Auro sapientiae nihil pretiosius: fulgore eloquentiae cum sapientia conjunctae nihil mirabilius. Sunt aliis aliae dotes, prout visum et *τῷ δωροδότῃ* Spiritui, qui pro suo arbitratu partitur singulis juxta mensuram fidei. (Nun folgt eine Vergleichung der Kirchenväter miteinander.) Ac ne longum faciam, habet itidem et ceterorum quisque ex ejusdem Spiritus munificentia virtutes suas, quibus sese priorum hominum affecti-

daß sich in ihm nicht blos die bisherige Thätigkeit in der Kirche für wissenschaftliche Vermittlung der Glaubenslehre für das menschliche Bewußtseyn zusammenfaßte, um das Gesammtergebniß im organischen Zusammenhange der Folgezeit zu überliefern, sondern auch durch ihn auf Jahrhunderte hinein der christlichen Wissenschaft weiterhin die Bahn gebrochen, den Forschern der Weg zum weitern Fortschreiten gewiesen war. „O Schade!" ruft der um die christliche Philosophie hochverdiente A. Günther [8]) aus, „daß Geister wie St. Augustin nur in Jahrtausenden einmal zur Welt geboren werden, — weil sie ohnehin für Jahrtausende einen Pfad durch Wüsteneien angebahnt haben."

Ohne nun gerade die schätzbaren Gedanken, welche als Materialien für eine christliche Philosophie sich bereits in den Schriften eines Justinus Martyr, Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Origines u. A. finden, verkennen zu wollen, so steht doch das als Thatsache fest, daß vor ihm keiner die heidnische Philosophie, als eine pantheistische oder deistisch-dualistische, mit solcher Ausführlichkeit, mit solcher Kraft und vernichtenden dialectischen Schärfe im Principe bekämpft hat. Gelegenheit dazu bot ihm der Manichäismus, dessen (Semi-) Pantheismus und (Princip-) Dualismus er aus eigenen Studien, so lange er Mitglied der Sekte war, kennen gelernt hatte. Und hinwieder war ihm durch den Pelagianismus Gelegenheit gegeben, jenem Deismus, welcher dem endlichen Seyn, insbesondere dem creatürlichen Geiste, bezüglich seines Bestehens und Wirkens, eine Absolutheit zuschreibt, welche demselben nicht zukommt, entgegenzutreten, ihn mit dem ganzen Waffenreichthum seines Geistes zu bekämpfen, und dafür jenes Behältniß, in welchem das Endliche zum Unendlichen, das Relative zum Absoluten in Wahrheit metaphysisch steht, wissenschaftlich aufzustellen. Durch die Erfassung des Seyns in der Idee und dieser, als einer lebendigen und wirksamen, aus Gott und in Gott ohne alle Confundirung derselben mit dem Wesen Gottes hat er sich auf die glück-

---

bus varie commendant. At non arbitror alium esse doctorem, in quem opulentus ille juxta ac benignus Spiritus dotes suas omnes largius effuderit, quam in Augustinum." Erasmi Roterod. ep. dedicat. ad Alfons. archiep. Tolet. Frib. Brisg. 1529.

[8]) Janusköpfe zur Philosophie und Theologie, Wien 1834, S. 285.

lichste Weise in den Mittelpunkt aller Philosophie gestellt, und durch die eben so tief wissenschaftliche als klar gelungene Lösung der philosophischen Grundfragen steht er selbst als Philosoph da, und hat auf seinem Standpunkte von der Idee aus selbst Gedanken anticipirt, welche erst in der neuern Zeit ihr volles wissenschaftliches Verständniß gefunden haben. Er hat daher auch in der Geschichte der Philosophie Sitz und Stimme, welche ihm, wie Ritter [9]) sagt, „Niemand, der ihn kennt, verweigern wird.“ Jeder Geschichtschreiber der Philosophie [10]) hat daher, je nachdem der Umfang seines Werkes es ihm gestattete, über den philosophischen Werth und über das Verdienst desselben sich verbreitet, und wenn Reinhold [11]) von Augustinus nur so im Vorbeigehen in einer Anmerkung nicht mehr zu sagen weiß, als daß er „durch den supernaturalistischen, mit großer Wärme und Lebendigkeit vorgetragenen Inhalt seiner Lehren, insbesondere durch seine Ansichten von den Folgen des Sündenfalles und von der Gnadenwahl auf die Scholastik [12])

---

[9]) Geschichte der Philosophie, I Th., 2. Aufl., Hamburg 1836, S. 15; cf. J. Bruckeri hist. crit. philophiae, tom. III. Lips. 1766, pag. 485 §. 25.

[10]) Z. B. Brucker l. c. pag. 485—507; Buhle J. G., Lehrbuch der Gesch. d. Philos., IV Th. Göttingen 1799, S. 462—503; Socher, Grundriß der philos. Systeme, München 1801, S. 142; Ast Fr., Grundriß e. Gesch. d. Philos., Landsh. 1825, 2. Aufl., S. 164—168; Rixner Th. A., Handbuch d. Gesch. d. Philos., 2. Aufl., Sulzbach 1829, I Bd., S. 361—376; Ritter H., Gesch. d. Philos., VI Bd., Hamburg 1841, S. 153—443; Sigwart H. C. W., Gesch. d. Philos., Stuttg. u. Tüb. 1844, I Bd., S. 276 f. Hegel G. W. Fr. spricht sich in seinen Vorles. über d. Gesch. d. Philos. III Th., Gesammtausg. sr. Werke XV Bd., von S. 95—101 über die Philosophie der Kirchenväter nur im Allgemeinen aus, aber in seiner Weise sehr anerkennend, und das Gesagte gilt um so mehr von dem Größten unter ihnen.

[11]) Lehrbuch d. Gesch. d. Philos., Jena 1836, S. 306.

[12]) Es ist wohl nur aus der gänzlichen Unbekanntschaft Reinhold's mit diesem Kirchenlehrer erklärlich, daß er nicht wußte, daß derselbe, wie groß und mächtig in der Dialektik, so nicht minder tief und heilig in der Mystik war, und in solcher Weise die beiden Strömungen — Scholastik und Mystik — wie sie im Mittelalter geschieden hinfließen, in seinem großen Geiste vereint besaß. Wiggers (Augustinianismus und Pelagianismus, Hamburg 1833, I Th., S. 27 f.) sagt von ihm in dieser Beziehung sehr richtig: „Das Eigenthümlichste und Interessanteste, wodurch man seine Individualität auf das Treffendste bezeichnen kann, ist

und auf die Dogmatik der römischen Kirche [13]) am entschiedensten einwirkte:" so hat er durch solche Oberflächlichkeit und Einseitigkeit nur sich selbst gerichtet. Es gibt Andere, welche auch mit Augustin's Lehren gar nicht einverstanden sind, aber deßhalb doch dem philosophischen Talente desselben Gerechtigkeit widerfahren lassen, z. B. Marbach [14]), welcher seinen „spekulativen Tiefsinn" rühmt, oder Tennemann [15]), welcher, obschon er alles Ernstes den Häretikern die größere Gelehrsamkeit zuschreibt und als besonderes Verdienst derselben preiset, daß „durch ihre Maxime doch immer einiges Interesse für die Rechte der Vernunft erhalten und ein gänzlicher Despotismus der Unwissenheit, der Meinung und eine gänzliche Sklaverei der Vernunft eine geraume Zeit hindurch zurückgehalten wurde, damit nicht jeder Keim einer bessern Ausbildung zu früh ersticken möchte," in Bezug auf ihn doch nicht umhin kann, ihn einen großen, subtilen, philosophischen Denker zu nennen, und ihm Kraft und Fülle des Geistes, einen hellen Verstand und eindringenden Scharfsinn zuzuerkennen. „Certe," sagt Brucker [16]), „inter magna et acuta ingenia Augustinum numerandum esse,

---

die Vereinigung des Mysticismus d. h. des Bestrebens, das Unendliche durch das Gefühl zu erfassen, mit dem Scholasticismus oder dem Bestreben, das Unendliche auf Begriffe zurückzuführen. In dieser Hinsicht ist Augustinus allerdings eine merkwürdige, man möchte sagen, einzige Erscheinung des christlichen Alterthumes." „Man findet gewiß keinen Kirchenlehrer, in welchem man eben so viele Belege von mystischer Denkart, als von Begriffsherrschaft antrifft." Aber eben deßhalb paßt für ihn der Ausdruck „Mysticismus" nicht, sofern man zwischen Mystik und Mysticismus unterscheidet, und unter letzterem nur den Inbegriff aller auf diesem Gebiete naturwidrigen, außerhalb der Kirche vorkommenden Auswüchse und krankhaften Erscheinungen versteht; denn, wie auch Marbach, Lehrb. d. Gesch. d. Philos., II Abth., Leipz. 1841, S. 180 f. bemerkt: „Augustin war weit entfernt von jener modernen Mystik, welche den Geist des Menschen für schlechthin unfähig hält, sich auch denkend über den das Herz beseligenden Glauben Rechenschaft zu geben rc."

[13]) Auf wen, nach St. Paulus, beruft denn Luther sich mehr, als auf St. Augustin? und wen anders, als den Augustin, hat Calvin für sein Lehrsystem sich zu Grunde gelegt? — Ob stets mit Recht, und nicht in gar Vielem mit Unrecht, wird sich im vorliegenden Werke zeigen.

[14]) A. a. O., S. 173. 190. 193.

[15]) Gesch. d. Philos., Leipz. 1798—1819, VII Bd., S. 131. 134. 174. 178. 187. 196. 203. 229. 299.

[16]) A. a. O., S. 506.

nonnisi livor negaverit.“ Wiggers [17]) schlägt den Werth der philosophischen Spekulationen desselben gering an; allein derselbe ist gerade auch in diesen groß; gerade durch diese hat er um die Philosophie, nämlich um die christliche, ein unsterbliches Verdienst; denn er hat, wie keiner vor ihm, der Idee sich bemächtiget, und Bestimmungen über sie abgegeben, welche bis zur Stunde noch von keinem überboten worden sind; er hat für die Beantwortung der o. g. philosophischen Grundfragen Principien aufgestellt, welche für die Metaphysik, und somit für die Philosophie selbst, die unwandelbare Basis sind, auf welcher allein für die Erkenntniß ein lebendiger Fortschritt möglich ist [18]). Daß er all den möglichen Fortschritt, dessen die neuere Zeit sich rühmen kann, selber bereits noch hätte machen sollen: kann kein Vernünftiger fodern. Genug; „sein lebendiger Geist,“ um mit Staudenmaier [19]) zu reden, „wichtig in der Dialektik und Spekulation, tief und heilig in der Mystik ist nicht blos durch das ganze Mittelalter hindurch geschritten, sondern

---

[17]) A. a. O., S. 31. Seine Worte lauten: „Er war ein philosophischer, insbesondere logischer Kopf. Das Talent zu systematisiren und logisch die Begriffe zu entwickeln, beweisen hinlänglich seine Schriften. Auch findet man in denselben viele ihm eigenthümliche philosophische Speculationen. Doch ist der Werth derselben nicht hoch anzuschlagen, sowie überhaupt Augustin bei weitem nicht in dem Grade metaphysischer Kopf war, in welchem er sich als logischer auszeichnete.“

[18]) Aus der scheinheiligen Nichtswisserei des Criticismus ist der realen Erkenntniß wenig Gewinn erwachsen; aber noch weniger aus der Allwisserei des modernen Pantheismus, dieses „Cretinismus in der Speculation, der, wie A. Günther (Süd- und Nordlichter am Horizonte speculat. Theol., Wien 1832, S. 329) treffend bemerkt, „es im Zählen der substanziellen Größen im Universum nicht über Eins, geschweige auf Drei gebracht hat, da ihm das Geist- und Naturreich bloße Erscheinungsweisen Eines und desselben Principes sind.“ Und wie soll da auch ein Fortschritt in der That möglich seyn, wo alles Denken nur im Kreise sich beweget, und das Denken nicht einmal mein Denken ist, sondern nur das Denken des Absoluten selber, welches als das uranfängliche Nichts sich entnichtiget, und dann im logischen Processe „durch Vernichtigen des Nichtigen“, wie Hegel (Encyclopädie §. 386) sich ausdrückt, sich als absoluten Begriff erfaßt, welcher aber in Wahrheit nur des uranfänglichen Nichts verklärtes Nichts ist. Der Molochdienst der Alten hat dem ehernen Götzen doch nur die Leiber hingeopfert; dieser aber schlachtet die freipersönlichen Geister hin.

[19]) A. a. O., S. 288.

er hat auch bis auf unsere Zeiten herab in der Philosophie und Theologie kräftig das Leben bewegt." „Auf fremden Schultern stehen," sagt Günther,[20]) ist sehr vortheilhaft, um weiter als Andere zu sehen; aber die Hauptsache bleibt doch immer die natürliche Schärfe des Gesichtes, und diese besaß St. Augustin im seltenen Grade." Allein der philosophische Werth desselben beweiset sich am besten durch eine specificirte Darlegung der Thatsachen, welche Tiedemann, nachdem er sich zuvor im Allgemeinen über ihn ausgesprochen hatte,[21]) also gibt, es als ein Verdienst desselben um die Philosophie erklärend: „daß er den Sturz der Emanationslehre am ersten und kräftigsten bewirkt, und den Glauben, Gott sei die Weltseele, aus der Philosophie vertrieb, wodurch er in dem glänzenden Lichte eines großen Verbesserers der Weltweisheit, der der Naturtheologie ganz andere Richtung und Gestalt gegeben hat, erscheint; daß er die Bahn brach zur völligen Rechtfertigung des Urhebers aller Dinge in Ansehung des metaphysischen und moralischen Uebels; denn so scharfsinnig, so tiefeindringend hatte kein Vorgänger die Entstehung des moralischen Uebels ergründet, und selbst des physischen Uebels, so daß der Forscher mit innigem Vergnügen eine starke Annäherung zu einem förmlichen Systeme der Theodicee bemerkt; daß er die Frage von dem Verhältnisse der menschlichen Freiheit zum göttlichen Vorherwissen zuerst zur Sprache gebracht, und den späten Nachkommen Stoff zu wichtigen Untersuchungen hinterlassen hat; daß er dem astrologischen Aberglauben seiner Zeitgenossen, besonders der Alexandriner, aus aller Macht sich entgegenstellte, und ihn mit den scharfsinnigsten sowohl als bündigsten Gründen bekämpfte; daß er die auf Emanation vorzüglich gebaute Magie gehemmt und auf geraume Zeit aus dem Christenthume verbannt hat; daß er die Erklärung des Mechanismus bei den Seelenverrich-

---

[20]) Vorschule zur speculat. Theol., 2. Aufl., Wien 1846, I Abth. S. 121.

[21]) Geist der speculat. Philos., Marb. 1791—1797, III Bd., S. 455: „Unter allen Kirchenlehrern und christlichen Schriftstellern bis in's IV Jahrhundert ist ohne Zweifel Augustin der einzige, welcher echt philosophischen Geist und einen tief eindringenden Blick besaß, und der auch bei allen Gegenständen der Offenbarung unabläßig philosophirte; der einzige, welcher die Weltweisheit selbst beträchtlich erweitert, ja noch lange Jahrhunderte hernach aus der Dunkelheit vorzüglich geweckt hat."

tungen in die Philosophie aufgenommen hat, welcher sie von nun an auch geblieben ist, und er somit die ersten Keime gelegt hat aller jetzt so fein und tief angelegten psychologischen Systeme über den Beitrag der Organisation zu unsern Vorstellungen und Gesinnungen; mit einem Worte, daß er Gründlichkeit und Tiefsinn in die Philosophie gebracht und dem seichten zuletzt kindischen Geschwätze der Alexandriner ein Ende gemacht, ja selbst in die Bildung neuerer Systeme und in den Gang der Vernunft wesentlich Einfluß hatte." [22])

§. 3.

Seine Ansicht über Glauben und Wissen.

Ehe aber des großen Kirchenlehrers philosophische Gedanken in einer bestimmten Beziehung dargelegt werden, dürfte es schon mit zur Sache gehören, aus seinen zahlreichen Schriften darzuthun, wie er sich das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen gedacht habe. Es dürfte überhaupt die Erörterung dieser von der Philosophie und Theologie schon in früherer Zeit vielfach besprochenen Frage in der Gegenwart nicht unzeitgemäß seyn, da die Geister vielfach auf Kosten des Glaubens und im Widerspruche mit demselben ein Wissen anstreben, ja, wie den Eltern und Erziehern bekannt ist, schon der Bube die Schranke des Glaubens zu überfliegen sich anschickt, und ein Rationalist in Kinderschuhen ist.

Wohl ist das Streben nach Wissen, d. i. nach der Erfassung der Erscheinung aus ihrem Grunde, dem Wesen des Geistes wesentlich, indem es mit zu seiner Bestimmung gehört, ein Wissender zu seyn, wie um sich, so zugleich auch um Anderes zu wissen; und da er im Unterschiede von der Natur, welche in ihrer Entwicklung sich veräußert und sich blos in der Erscheinung erfaßt, seinerseits so geschaffen ist, daß er in seiner Entwicklung sich verinnerlichet und seine Erscheinung d. i. seine Thätigkeiten in seinem Seyn erfaßt und somit aus sich als dem lebendigen Persönlichkeitsgrunde begreift: so liegt eben darin für ihn, wie seine Befähigung, so auch seine Berechtigung, auch in allen andern Gebieten, wo die Erscheinungen nicht ihn zu ihrem Principe haben, aber doch zu ihm als dem Zweckwesen in Beziehung stehen, nach Grund und Ursache zu fragen.

---

[22]) A. a. O., S. 456—518.

Darum hat dieses allseitige Verständigungs-Streben an sich durchaus nichts Verwerfliches, vielmehr hat man ihm als einer Erscheinung, worin der Geist zum Behufe seiner Entwicklung eine seiner wesentlichsten Potenzen offenbaret, die gebührendste Rechnung zu tragen[23]). Jeder Versuch, den Wißtrieb niederhalten oder zurückwerfen zu wollen, wäre thöricht, vergeblich, höchst nachtheilig, geradezu eine Versündigung an dem Wesen des Geistes und an seiner Bestimmung; allein worauf die Erziehung, welche im Kleinen beginnt und im Großen durch die allgemeine Ordnung sich forterhält, im Allgemeinen hinzuwirken hat, ist, daß die Kräfte des Geistes gleichmäßig und in Harmonie sich entwickeln, und sonach auch der Wißtrieb im Einklange mit den übrigen Kräften und Bedingungen des Geistes seine Reglung erhalte, damit er nicht durch Nichtbeachtung der dem endlichen Wesen nun einmal gesetzten Schranken über diese hinausbreche, und in den Steppen des Skepticismus versiege. Allein eine nächste Frage ist, ob der Glaube zum Wissen in einem wirklichen inneren Verwandtschaftsverhältnisse stehe, und sein Object mit der Wissenschaft sich vertrage? Gewiß; der christliche Glaube hat die Wissenschaft nicht zu fürchten, sondern vielmehr zu wünschen, indem er gerade durch sie den Triumph seiner Wahrheit feiern wird. Die Wissenschaft hätte er nur zu fürchten, wenn er nicht in sich selbst Wahrheit wäre; denn die Lüge scheuet das Licht und kommt nicht an das Licht, damit sie nicht erkannt werde; aber also steht es wahrlich nicht um die Offenbarungslehre. Sie ist ebenso göttliche Setzung, als wie die Weltschöpfung; in sich ebenso Wahrheit und Harmonie; durch Verkennung oder Läugnung gleichwenig aufhebbar; eine Gottesthat, welche als einmal seyend, nicht nicht seyn kann. In der Geschichte der Philosophie findet sich mehr als einmal die dem gewöhnlichen Menschen unglaubliche Erscheinung als wirkliche

---

[23]) Es ist ein wahres, beherzigenswerthes Wort, welches Günther in seiner Vorschule zur speculativen Theologie, II Abth., 2. Aufl., Wien 1848, S. 356 dem angehenden Theologen zurufet: „Sey du aber versichert, daß unsere Zeit nie mit den Armen des Willens nach Etwas langen und greifen werde, bevor es nicht von den Armen ihres Verstandes erlangt und begriffen worden ist. In diesen und keinen andern Geburtsnöthen liegt die Zeit; und eben deßhalb sind jene Forscher, die der Eigensinnigen liebreich entgegenkommen, und sie jenes heilige Epos in der bald apotheosirten, bald profanirten Geschichte der Natur und des Geistes wiederfinden lehren, einzig und allein ihre rechten Geburtshelfer."

Thatsache vor, daß von Philosophen die ganze Außenwelt für Schein und Täuschung erklärt worden ist; da nun dieses dem so Greifbaren begegnet ist: was Wunder, wenn der Wahnwitz nach Verlauf der Zeit aus dem einen Extrem des Unsinns in das andere umschlägt, und sich jetzt gegen jenes Ungreifbare kehrt, und dieses, ungeachtet es sich in seiner unendlichen Lebensfülle thatsächlich bewahrheitet, läugnet? — Allein was der Ewige und Unwandelbare bejaht hat, bleibt Bejahung, und weicht keiner Verneinung; dagegen was Er verneint hat, das bleibt auch verneint, und wird nie und nimmer eine bleibende Herrschaft gewinnen. Gewiß, die jetzigen Titanen stürmen den Himmel so wenig, als die alten, und wenn sie, um in ihrem unmächtigen Gebahren sich selber glauben zu machen, eine schlagende That geführt zu haben, decretiren: „Der Alte der Tage hat hiemit zu regieren aufgehört, und ist seiner Herrschaft entsetzt": wird etwa deßhalb Dieser mit dem Menschen-Sohne zu Seiner Rechten, Dem Er das Gericht übergeben hat, erschreckt vom Throne herabsteigen, und der neuen Macht und Herrlichkeit Platz machen? oder, wenn sie, um gar Seine Existenz selbst zu vernichten, Seinen Namen als eines selbstbewußten persönlichen Gottes aus ihrem Lexicon ausstreichen: hat der Absolute deßhalb auch wirklich zu existiren aufgehört? — Diese Tollhäusler! — Doch was hat denn diesen Unglücklichen den Kopf so verrückt? — Sie haben der alten Schlange sich genaht, dem Zaubersprüchlein derselben „Eritis sicut Dii" ihr Ohr und Herz geöffnet, dasselbe mit Gier in sich aufgenommen, und siehe da: dieser Gedanke eigener hochherrlicher Göttlichkeit ist ihnen zur fixen Idee geworden, welche sich mit dem Gotte der Offenbarung, Der Sich selbst geradezu einen Eifersüchtigen nennt, und in der That auch mit keiner Creatur Seine Herrlichkeit theilen will, schlechterdings nicht vertragen kann. Man will also, daß Er nicht sey, und daß man dafür selbst Gott sey, und nach dem sauberen Begriffe, welchen Feuerbach [24]) vom Glauben gibt, sagen die Neu-altungläubig-gläubigen blos: „Ich wünsche es, also ist es." Damit man jedoch nicht so dummgläubig erscheine, ostentirt man, in den Philosophen-Mantel gehüllt, tiefe Wissenschaftlichkeit, und construirt sich **a priori** die eigene Göttlichkeit auf folgende simple Weise: Man negirt den Absoluten, und statuirt dafür das Absolute, erklärt dieses in seinem Ansich als die absolute Involution aller Dinge nach

[24]) Das Wesen des Christenthums, Leipzig 1841, S. 166.

ihrer Möglichkeit, die Dinge selbst dann nur als die Evolution dieser unendlichen Involution, und so hat man sich auch die Lehre von einer Schöpfung aus Nichts, „dieses Kreuz des Verstandes," wie Schelling[25]) sie nennt, auf leichte Weise vom Halse geschafft. Man hat nur die göttliche Substanz als die eine und einzige, somit allgemeine Substanz, und zu ihr denkt man sich die Welt entweder im Verhältnisse von Accidenz zur Substanz — Pantheismus der Immanenz, Inhärenz —, oder man bringt sie unter die Vorstellung einer Emanation, so nämlich, daß sie als aus dem göttlichen Wesen entlassen, dieses aber als auch noch für sich seyend und über ihr bleibend, auf sie wirkend und in ihrer höchsten Entfaltung sich wieder in sich zurücknehmend, sich mit sich vermittelnd angenommen wird — Pantheismus der Transcendenz —, und liebes Ich, was willst du mehr? erscheinst du dir in dieser Speculation nicht so recht und ganz und gar als eine leibhaftige Erscheinung des göttlichen Seyns in seiner Selbstentwicklung und Selbstdarstellung, sey es auch, daß du nur nach dem Systeme der Transcendenz vorderhand noch an der göttlichen Nabelschnur hängst, oder nach dem Systeme ausschließlicher Immanenz ein veritabler, wenn auch miserabler Autotheist bist[26]). Ja, wenn du dich recht betrachtest, so bist du selbst die Culmination in der göttlichen Selbstentwickelung; denn in seinem Ansich, sagen die Großmeister, oder als absolute Identität, als reines Seyn ist Gott eben sowohl noch das Nichts, reines Nichts[27]), weil noch Alles in der Ununterschiedenheit

---

[25]) Philosoph. Schriften, I Bd., S. 451, Anm. „Die Schöpfung aus Nichts," sagt Feuerbach a. a. O., S. 150, „schneidet mit der Wurzel alle wahre Speculation ab, bietet dem Denker, der Theorie keinen Anhaltpunkt dar; sie ist eine für die Theorie bodenlose, aus der Luft gegriffene Lehre, die nur den Utilismus, den Egoismus bewahrheiten soll." In dieser Feuerbach'schen Expectoration sind gerade so viele Unwahrheiten als Sätze, und man hat die Wahrheit, wenn man jeden Satz in's Gegentheil umkehrt. Der Beweis hiefür wird in der Creations-Theorie geliefert werden.

[26]) „Die Transcendenz," sagt Günther (Lydia, Philosoph. Taschenbuch, Wien 1849, S. 428) auf eine eben so bittere, als joviale Weise, „hat schon wieder der Teufel geholt, der nun in dem Feuerbach'schen Systeme ausschließlicher Immanenz als Autotheist bei den deutschen Universitäten Visitkarten abgibt."

[27]) Man sehe z. B. Hegel, Objective Logik, I Abth., S. 77 f., 62 ff. Der Kürze halber sey hier verwiesen auf: Staudenmaier's

und Unbestimmtheit, und somit noch nicht dieses und nicht jenes. Zum Etwas wird das Nichts erst in der Natur, in welche es sich zuerst dirimirt, differenzirt und entläßt, und dieses Etwas gipfelt in seiner Selbststeigerung zuletzt im Menschengeiste zu seinem Selstbegriffe, im Geiste der Menschheit zu seiner vollbewußten vermittelten Einheit [28]).

Wie gottbeflissen und religiös doch das neue Heidenthum ist! ist ihm Gott nicht so recht das A und Ω, sein Eines und Alles? —

Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems, Mainz 1844; Philosophie des Christenthums, I Bd., Gießen 1840, worin der Pantheismus in seinem ganzen historischen Verlaufe aufgezeigt wird.

[28]) Daß es, um mit Günther (Lydia, Philosoph. Taschenbuch, II Jahrg., I Abth., Vorrede S. XVII) zu reden, „müßige Exemplare gibt, in welchen der theogonische Prozeß ins Stocken gekommen," und kommt: daran darf man freilich nicht denken. Doch ja, der Pantheismus hat selber allen seinen Consequenzen wirklich in's Auge geschaut; er hat sie gezogen und offen ausgesprochen mit einer unglaublichen Unschuld, welche sich ganz verwundert zeigt, wie man in solchen Folgerungen etwas Anstößiges oder Absurdes finden könne. So liegt z. B. dem Schelling (Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ɩc. Tübingen 1812, S. 79 f.) darin, daß Gott einer Entwicklung unterworfen sey, und in dieser aus dem Zustande eigener Unvollkommenheit zu dem der Vollkommenheit sich emporarbeite, „nichts Widersinniges." Hegel (Phänomenologie des Geistes, II Aufl., Berlin 184 , S. 564) sagt von Gott offen, „daß an sich dieß böse Daseyn nicht ein ihm Fremdes ist;" und in der That, wie sollte im Pantheismus Gott vom Bösen freigesprochen werden können? — Es gibt ja nach ihm kein anderes Seyn und Wesen, als Gottes Seyn und Wesen, und alles ist nur göttliche Selbstdarlebung. Die Geschichte des Naturlebens ist nur die Naturgeschichte Gottes oder des absoluten Principes selber, und die ganze Weltgeschichte ist, wie Hegel (Relig. Philos., II Th., S. 255) es rundweg ausspricht, „die Geschichte Gottes selbst." Da fallen also alle Gegensätze und Widersprüche, alle Schwächen und Gebrechen und Thorheiten, alle Sünden und Laster, von denen die Geschichte der Menschheit so voll ist, nothwendig in das Wesen Gottes selber; denn sie sind ja alle nur Erscheinungen des einen und einzigen göttlichen Wesens selber in seiner zeitlichen Selbstdarstellung; kurz: der Widder von Sünde und Schande ist Gott selbst. Das ist „der Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte" der Wissenschaft, gegen welchen Günther (Vorschule ɩc., II Abth., S. 47) mit Recht die Mahnung wiederholt, „auf die Berge zu fliehen, ohne etwas aus dem Hause mitzunehmen. Auf einem Berge aber lag Sion, und auf einem Felsenberge im Strome der Zeit ist die Kirche erbaut, die Säule und Grundfeste der Wahrheit."

Ja, nur ist noch beizusetzen, daß diese Religion nicht weit her ist; denn das Wissen des Menschen um Gott ist nur ein Wissen Gottes um sich selbst, und in dieser Religion geht der Mensch auch nicht über sich hinaus, sondern als subjectivirtes Gottesbewußtseyn hat er sich selbst zu seinem Ziele und Ende, und der neuheidnische Cultus besteht für den göttlichen Menschen darin, sich selber anzubeten. Von den Jüngern und Verkündern dieses nacktesten, ausgeprägtesten und höchst gesteigerten, in seiner practischen Durchführung alle Moral tödtenden und alles Recht vernichtenden und somit alle gesellschaftliche Ordnung untergrabenden Egoismus sagt Günther [29]): „Es sind die neuen Giganten und Titanen, nicht jene kindischen, die in den Flegeljahren der Menschheit damit umgingen, von der Erde aus den Himmel zu stürmen, und den Diespiter zu stürzen; sondern die Theopantisten, die aus dem ideellen Himmel, aus der Welt des reinen Denkens her die reale Erdenwelt erobern, und dem Göttervater (dem väterlichen Principe) seine volle Wirklichkeit in der göttlichen Menschheit erstreiten wollen, damit nach geschlossener Himmels- und Höllenpforte, endlich die ächte Sittlichkeit im Lande heimisch werde [30])." Weil aber dieser Selbstvergötterung vor Allem das Christenthum im Wege steht, so kommt jetzt auch die ganze wilde Jagd von Jungisrael und den mit Wasser begossenen Heiden gegen dieses losgefahren; man tritt es in den Koth, reißet und zerret es, daß kein guter Fetzen an demselben bleiben möchte, und schleppt es vor das Tribunal des Weltgeistes, mit tausendstimmigem Mordgebrüll: Crucifige! Crucifige! Es wird angeklagt, ein Feind der Bildung zu seyn, und beschuldiget, von seinem Auftreten an, den Untergang der Bildung herbeigeführt zu haben. „Der Untergang der Bildung war identisch mit dem Siege des Christenthums [31])." Es ist „ein in seinem innersten Wesen dem Princip der Wissenschaft, der Bildung entgegengesetztes Princip;" eine Anstalt zur Verdummung

---

[29]) Lydia rc., II Jahrg., I Abth., Vorrede S. XVII.

[30]) Ueber die Verwilderung, welche der über die Schranken der Schule ins Leben hinausgetretene Pantheismus bereits angerichtet hat, und noch weiter erwarten läßt, siehe W. Menzel, Literaturblatt Nro. 2 vom Jahre 1847.

[31]) Diese und die folgenden angeführten Stellen sind wörtlich aus Feuerbach's Wesen des Christenthums ausgehoben.

der Menschheit; „denn mit dem Christenthume verlor der Mensch den Sinn, die Fähigkeit, sich in die Natur, das Universum hineinzudenken;" „der Glaube," den es fodert und festhält, „bezieht sich nur auf Dinge, welche im Widerspruche mit den Gesetzen der Natur und der Vernunft stehen," und „seiner Natur nach unfrei und befangen, nimmt er dem Menschen die Freiheit und Fähigkeit, das Andere, das von ihm Unterschiedene nach Gebühren zu schätzen." Solche Beschuldigungen stößt man Angesichts der Weltgeschichte aus, welche die unzähligen Segnungen, die das Christenthum der Menschheit gebracht hat und bringt, mit dem beredtesten Munde der Thatsachen verkündet; und Angesichts der Geschichte der Wissenschaft, welche es laut und unwiderleglich bekennet, daß viele philosophische Grundfragen über Gott, Natur und Geist, welche den größten Geistern des Heidenthums schlechterdings unlösbar waren, im Lichte der Offenbarungslehre ihre Lösung gefunden haben. Daß aber der Grund dieses hirnwüthigen Gebahrens gegen das Christenthum wirklich kein anderer ist, als der, weil man sieht, daß lediglich das Christenthum das Hinderniß ist, daß sich die Leute das von dem Lügner und Betrüger und Mörder von Anbeginn bereits angezündete Licht selbsteigener Göttlichkeit nicht wollen aufstecken, und sich in den von demselben Urgroßvater bereits angewirbelten pantheistischen Veitstanz nicht wollen hineinziehen lassen: das spricht derselbe Feuerbach unumwunden in folgenden Lästerungen aus: „Im Glauben liegt ein böses Princip;" denn „er trennt Gott vom Menschen;" „er isolirt Gott, er macht ihn zu einem besondern, andern Wesen;" „er entzweit den Menschen im Innern, mit sich selbst;" (natürlich; denn das Christenthum zerreißt ohne Erbarmen diesen Leuten ihren süßen Wahn, die explicite göttliche Natur und Wesenheit selbst zu seyn, welche einzig und allein, und außer welcher nichts sey) daher auch der Vorwurf gegen den Glauben: „er setzt an die Stelle der allgemeinen natürlichen Einheit eine particulare;" und weil der in diesem göttlichen Wahne eigener Göttlichkeit im allgemeinen Meere des Göttlichen lustig schwimmende göttliche Mensch und menschliche Gott Alles in der eigenen und allgemeinen göttlichen Tiefe schaut, und alles Wissen mit zauberhafter Leichtigkeit sich aus dem Allgemeinen a priori construirt, der dumme Christen-Mensch aber für diese göttliche Wissenschaft gar keinen Sinn zeigt: so begreift sich aus dem Munde

dieses zahnlosen Pantheismus auch noch folgender Kraftspruch: „Der Glaube particularisirt und b o r n i r t den Menschen.“ Gewiß, vor diesem und vor jedem pantheistischen Unsinne wird der gesunde Menschenverstand des Christen stets mit Eckel und Abscheu sich abwenden, und eine so kolossale Lüge nie und nimmer als Wahrheit sich aufschwätzen lassen; aber, um wieder auf den eigentlichen Gegenstand dieser Untersuchung, auf das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen, zu kommen, das steht fest: mit einer s o l c h e n Wissenschaft kann allerdings der G l a u b e nie und nimmer in Einklang gebracht werden; denn beide stehen sich, nicht etwa blos im Gegensatze, sondern im p r i n c i p i e l l e n W i d e r s p r u c h e einander gegenüber. Eine Theorie, welche schon von der Voraussetzung ausgeht, die Offenbarungslehre sey in sich unwahr und falsch, dabei nur sich selbst zu ihrer eigenen Unterlage macht, und so fort und fort sich auf sich selbst setzet, bis sie das eine und reine und absolute Wissen ist, worin die unendliche Vielheit, in welche die uranfängliche absolute Identität sich aufgeschlossen, wieder in ihrer uranfänglichen, jetzt aber vermittelten Einheit geschaut wird; eine Theorie, die den qualitativen Unterschied zwischen Gott, Natur und Geist verwischt, und unter ihnen nur einen quantitativen und blos beziehungsweisen Unterschied statuirt, und auf dem ethischen Gebiete des Geistes das Böse nur für ein an sich unschuldiges, weil dem Göttlichen selber in seiner Verendlichung zukommendes nothwendiges Moment des Durch- und Ueberganges erklärt: eine solche von A bis Z pantheistische, tollhäuslerische Theorie muß allerdings um ihrer selbst willen steif und fest behaupten, daß „der Glaube mit den Gesetzen der Natur und der Vernunft“ (d. h. so, wie sie sich dieselben in ihre Hirngespinnste eingenebelt hat) „im Widerspruche stehe.“ Allein zu der Natur, wie sie ist, zu der wahren, lebendigen, wirklichen Natur, und zu der wirklichen, nicht durch eine falsche Spekulation verschrobenen Vernunft steht der Glaube fürwahr in keinem solchen Verhältnisse; vielmehr, da sein Inhalt eben so eine Gottesthat von unendlicher Lebens- und Wahrheitsfülle ist, wie die primäre Schöpfung, und da Gottes, als des Absoluten und somit Unwandelbaren, Denken und Wollen gar nicht anders, denn ein durchaus einheitliches seyn kann: so gehört es geradezu zu den Unmöglichkeiten, daß Gottes nachfolgende besondere Offenbarung an die Menschheit mit Seiner vorausgegangenen allgemeinen durch die Schöpfung, somit Er, die absolute Wahrheit, mit Sich selbst in Widerspruch getreten sey, und

nicht blos dieß, sondern diesen Widerspruch fort und fort bis zur Stunde auch aufrecht erhalten, ja selbst unter Seinen besonderen Schutz genommen habe; und ist es eine absolute, eine apriorische, eine unabweisbare Nothwendigkeit, daß die beiden Offenbarungen zusammenstimmen. Sie stimmen auch wirklich zusammen; ihre Ideen greifen harmonisch in einander; die eine begreift sich aus der andern, und beide documentiren ihre gegenseitige Beziehung und Einheit thatsächlich jedem Forscher, welcher sich nicht schon zum Voraus durch einen Glauben [32]) an die (pantheistische) absolute Identität

---

[32]) Ja, durch einen Glauben; denn glauben etwa diejenigen, welche der Offenbarungslehre den Glauben verweigern, deßhalb gar nicht und gar nichts? — Nein, sie glauben nicht nicht und nicht nichts, sondern sie glauben auch und etwas; freilich nicht das, was Offenbarungslehre ist, aber dafür etwas Anderes, das Gegentheil; sie glauben also immerhin. „Es gibt," sagt daher **Dr. Franz Hoffmann** (Vorhalle zur speculat. Lehre Franz Baaders, Aschaffenburg 1836, S. 11. 18), „keinen Menschen, der schlechthin nichts glaubte. Er schließt den einen Glauben nur dadurch von sich aus, daß er sich dem andern hingibt." „Ohne Glauben vermag der Mensch nicht zu existiren, sondern wenn er den rechten Glauben verläßt, nimmt er den schlechten in sich auf.... Es kann gar nicht einmal die Frage seyn, ob der Mensch glauben soll oder nicht, sondern nur, wie er den rechten Glauben ergreife." — In Bezug auf die letzte Voraussetzung alles Seyns kann keine Philosophie sich des Glaubens entschlagen. Der Begriff des durchsichseyenden Seyns ist schon in Folge des Daseyns jedem philosophischen Systeme nothwendig gegeben; aber der Christ traut nun dem, der durch Sich ist, auch noch die Macht zu, daß Er auch etwas Anderes setze, was nicht Er selbst ist, sondern ein von Ihm Verschiedenes ist: und dieser Glaube ist gewiß vernünftig. Die pantheistische Philosophie dagegen, mag sie welcher Schattirung immer seyn, bestreitet dem Absoluten die Macht, etwas Anderes, ein von Ihm Verschiedenes zu setzen, und sagt: Gott als das Absolute kann nur wieder Absolutes produciren (s. Schelling, Philos. und Relig., Tüb. 1804, S. 31); er kann nur seine eigene Substanz in die Erscheinung treten lassen. — Dieses ist denn das *πρῶτον ψεῦδος* aller pantheistischen Philosophie; allein gehört dazu, um das zu glauben, daß „Alles, was ist, nur eine unendliche Position Gottes seiner selbst ist," nicht ein noch viel stärkerer Glaube, als zum obigen Fundamentalsatze der Offenbarungslehre? namentlich im Hinblicke auf eine Unzahl von Erscheinungen sowohl im Reiche der Natur, als im Gebiete des freien Geistes, welche, auf Gott bezogen, nicht blos Lächerlichkeiten und Absurditäten, sondern Blasphemien sind, und darum auch nie sich in das Wesen Gottes eintragen lassen, ohne daß man geradezu den Begriff Gottes selbst zerstört! — Allein, so muß es kommen; glaubt

den naturgemäßen Standpunkt hat verrücken lassen. Darum war auch dem Leibnitz, — und „Freunde," ruft Lessing aus, „wer ist größer, als Leibnitz?" — diesem von Freund und Feind, vom In- und Ausland als Stern erster Größe am Gelehrtenhimmel anerkannten Leibnitz die nothwendige Uebereinstimmung zwischen Vernunft und Offenbarung eine ausgemachte Wahrheit [33]). In seiner **Dissertatio** de conformitate fidei cum ratione geht er von der Ueberzeugung aus, daß nie zwei Wahrheiten mit einander, also auch nicht die Offenbarungslehre als Wahrheit mit einer Vernunftwahrheit im Widerspruche stehen könne [34]); denn ein Widerspruch der Vernunft in ihrem Ansich oder in ihrer reinen Gesetzmäßigkeit und als Kette von allgemeinen, ewigen und nothwendigen Wahrheiten, mit der Offenbarungslehre wäre ein Widerspruch Gottes mit Sich selbst, da die reine Vernunft und die Offenbarungslehre gleichsehr ein Geschenk Gottes sind [35]). Darum kann auch von Seite der Vernunft kein einfacher Begriff, keine nothwendige Wahrheit, keine philosophische Schlußfolgerung als in Wahrheit gegen die Offenbarungslehre sich geltend machen; die Schwierigkeiten, die man für unwiderleglich erklärt hat, und der Streit, in welchem die Vernunft mit dem Glauben liegen soll, und wovon man den Mund so voll nimmt, lösen sich in Nichts auf [36]). Ja, könnten von der Vernunft

---

der Mensch nicht das Wahre, Rechte und Vernünftige, so fällt ihm das Loos zu, das Falsche, Schlechte und Unvernünftige zu glauben; denn glauben muß er nun einmal.

[33]) Dr. Strauß (Christl. Glaubensl., II Bd., S. 67) beliebt ihn den „gegen die Kirchenlehre allzeit gefälligen Leibnitz" zu schimpfen.

[34]) „Pro certo adsumo, duas veritates sibi mutuo contradicere non posse; materiam, in qua fides versetur, esse veritatem, a Deo modo extraordinario revelatam, et rationem esse catenam veritatum, sed speciatim (si cum fide comparaveris) earum, quas humana mens, nullis adjuta fidei luminibus, nativa vi sua adsequi potest." § 1.

[35]) „Sed cum ratio aeque, ac fides, Dei munus sit, utriusque pugna Deum cum Deo pugnare ostendet." §. 39. In Widerstreit mit der Offenbarungslehre kann nur eine Vernunft kommen, welche eine „praejudiciis atque adfectibus corrupta" ist. „Recta ratio est catena veritatum, nobis naturae lumine notarum." §§. 62. 63. 23 Die Vernunftwahrheiten unterscheidet er in ewige oder absolut nothwendige und in positive. §. 2.

[36]) „Itaque nec notiones simplices, nec veritates neccessariae, nec demonstrativae philosophorum consequentiae

gegen irgend einen Glaubensartikel Einwürfe erhoben werden, welche unlösbar wären: von einem solchen müßte man dann sagen, daß er falsch, ganz und gar nicht eine göttliche Offenbarung, sondern eine menschliche Erfindung sey [37]; allein was einmal Wahrheit ist, gegen das gibt es keinen unlösbaren Einwurf, und so sind auch die Einwürfe gegen die Offenbarungslehren durchaus nicht unauflösbar; sie sind nur vorgefaßte Meinungen, haben nur den Schein des Wahren, und lassen sich durch gar auffallend stärkere Vernunftgründe, und ohne besondere Schwierigkeit, zerstreuen [38]. So wenig nun die Vernunft gegen die Offenbarung seyn kann, eben so wenig kann die Offenbarung gegen die Vernunft seyn, und eine Vernunft, gegen welche eine Offenbarungslehre ist, führt nur fälschlich diesen Namen, ist eine verderbte, eine, welche sich vom Falschen ob des Scheines des Wahren hat berücken lassen; nur Verderbniß, Irrthum, Vorurtheil und Finsterniß sind gegen die Glaubenswahrheiten [39].

---

revelationi possunt esse contrariae.“ §. 4. „Invictae illae difficultates omnes, jactata haec rationis cum fide proelia, evanescunt. §. 3.

[37]) „Et si rationis objectiones contra quempiam fidei articulum sunt insolubiles, dicendum erit, jactatum hunc articulum esse falsum, nequaquam revelatum: esse humanae mentis commentum.“ §. 39; cf. §§. 23. 3.

[38]) „Fieri nequit, ut detur aliqua objectio contra veritatem, quae sit invicta.“ §. 3. „Itaque objectiones minime sunt insolubiles. Nihil istae continent, nisi praejudicia et verisimilitudines, quae rationibus mirum quantum fortioribus dissipantur.“ §. 37. „Interim ego, quod mirum fortasse videbitur, extricationem illam omnem jam esse repertam censeo, neque eam arbitror difficillimam, ita ut hominem dicam, mediocri ingenio praeditum, si adtendendi facultatem possideat, et Logicae vulgaris regulas accurate servet, objectioni cuivis, contra veritatem motae, etiam molestissimae, si ex sola ratione deprompta sit, et pro demonstratione venditetur, respondere posse“ §. 27.

[39]) „Nec fides iis (sc. veritatibus aeternis, quales sunt geometricae) adversari potest.“ §. 3. „Theologi Protestantes aeque ac Romani, quotquot materiam hanc curatius ponderant, mecum in his, quae sustineo, placitis consentiunt; et omne id, quod adversus rationem profertur, nonnisi contra rationem, nomen hoc mentitam, corruptam, et falsa veri specie delusam valet.“ §. 4. „Id, quod in nobis Mysteriis adversatur, non ratio est, nec lumen naturale, nec catena ve-

Es kann wohl, wie man den gut begründeten Unterschied gemacht hat, eine Offenbarungswahrheit über die Vernunft seyn, insofern ihr Inhalt ein Gegenstand ist, wie ihn die Erfahrung nicht darbietet, und welchen auch der Verstand nicht so umgreift und durchgreift, daß er in der strengen Form des Begriffes ein Inhalt des Bewußtseyns ist; aber deßwegen ist sie noch nicht gegen die Vernunft; denn um gegen die Vernunft zu seyn, müßte sie absolut gewissen und über jede Ausnahme erhabenen Wahrheiten widerstreiten; müßte Gründe gegen sich haben, welche nicht widerlegt werden können, oder müßte ein contradictorisches Gegentheil sich gegenüber haben, welches recht eigentlich bewiesen werden kann [40]), und in letzterem Falle wäre sie falsch nach den logischen Gesetzen, wonach zwei contradictorisch sich gegenüberstehende Urtheile nie zugleich wahr seyn können, und darum, wenn das eine wahr ist, das andere nothwendig falsch ist [41]). Man nehme nun die Mysterien. Sie sind über der Vernunft, indem sie Wahrheiten enthalten, welche in dieser, als

---

ritatum; corruptio est, error est vel praejudicium, tenebrae sunt.“ §. 61.

[40]) „Usitata distinctio inter ea, quae sunt supra rationem, et ea, quae sunt contra rationem, satis congruit cum eo discrimine, quo paulo ante duo necessitatis genera insignivimus. Nam id, quod contra rationem est, veritatibus absolute certis et omni exceptione majoribus adversatur; at id, quod supra rationem est, cum iis solum pugnat, quae experiri aut intelligere consuevimus. Quare miror, dari nonnullos, haud quaquam obesae naris homines, qui hanc distinctionem impugnare non dubitent... Ea profecto optimis fundamentis innititur. Veritas supra rationem est, quae a nostra mente (immo ab ulla mente creata) comprehendi nequit.“ §. 23. „Contra rationem vero erit omnis illa sententia, contra quam rationes invictae militant, aut saltem, cujus contradictoria propositio methodo accurata atque solida probari potest.“ §. 60.

[41]) „Quodsi enim demonstratio, principiis vel factis usquequaque manifestis innixa, et e veritatibus aeternis, mutuo nexu cohaerentibus conflata, conclusio certa est et omni dispensatione superior, adeoque oppositum debet esse falsum; alioqui duae propositiones contradictoriae simul possent esse verae.“ §. 3. „Quidquid namque ratione solida et demonstrationis vi gaudente convelli potest, non potest non esse falsum.“ §. 5.

selbst einer Kette von Wahrheiten, für sich nicht gelegen haben; sie sind aber nicht gegen die Vernunft, da sie keinerlei Vernunftwahrheit widersprechen, ja vielmehr mit den Vernunftwahrheiten sich in schönen Einklang bringen lassen [42]). Sie können allerdings nicht eigentlich begriffen werden, weil sie nicht a priori, d. h. von der reinen Vernunft aus, bewiesen, und nicht in ihrem Wie aufgezeigt werden können; allein man kann sie insoweit erklären, als es, um sie zu glauben, erforderlich ist; man kann Gründe für sie angeben. Muß man ja doch selbst in der Naturwissenschaft gar vielfach mit dem bloßen, selbst unvollkommenen Erklären zufrieden seyn, und auf das Begreifen verzichten [43]). Wollte man überhaupt die Unbegreif-

---

[42]) „Fatentur itaque, Mysteria supra rationem esse, sed rationi adversari negant.“ §. 60. „Mysteria superant rationem nostram, continent enim veritates, in ea catena non comprehensas; sed non sunt rationi nostrae contraria, nec ulli veritati contradicunt, ad quam catena ista nos ducere potest . . . . Si quaeras, an mysteriorum cum ratione nostra conformitatem cognoscamus, respondeo, nos saltem nunquam ullam difformitatem, ullamve inter mysteria ac rationem oppositionem cognoscere: et quoniam semper oppositionem oblatam possumus tollere, hoc si vocas conciliare vel consensionem fidei efficere cum ratione, aut mutuam earum conformitatem cognoscere, dicendum est, posse nos ad hanc conformitatem concordiamque pertingere.“ §. 3. „Das Geheimniß", sagt v. Drey (Apologetik ꝛc., I Bd., Mainz 1838, S. 298), „ist nicht Etwas, das sich zur Vernunft als ein rein Aeußeres und Fremdes verhält, welches von dieser nie aufgenommen werden könnte, sondern Etwas, das in dieser einen innern Anklang findet, in verwandten und entsprechenden Ideen, welche an dem Inhalte des Geheimnisses, als an ihrem Reflexe, zu ihrem Selbstbewußtseyn gelangen, darin ihre eigene Bestättigung finden, und hiedurch mit dem objectiven Geheimnisse immer mehr entwickelt werden."

[43]) Mysteria explicari possunt, quantum ad credenda ea satis est, at comprehendi non possunt, nec intelligi, quo pacto existant. Sic in Physica quoque usque ad certos quosdam cancellos complures qualitates sensiles, imperfecte quidem, explicamus, sed eas minime comprehendimus. Neque vero mysteria probare ratione possumus, quicquid enim a priori, sive ratione pura, probari potest, potest et comprehendi.“ §. 5. „Sed probe cavendum, ne tertia qualitas addatur, illa nimirum . ., qua fatemur, id, quod credimus, defendi non posse; hoc enim foret rationi vicissim concedere triumphum ratione, quae fidem labefactaret.“ §. 41.

lichkeit als Hinderniß für die Glaubbarkeit einer Wahrheit gelten lassen, so müßte man vielen natürlichen Wahrheiten die Zustimmung versagen, und sie nur für Schein und Täuschung erklären [44]); allein um zu erkennen und überzeugt zu seyn, daß eine Wahrheit Wahrheit sey, ist nicht gerade erforderlich, daß man von ihr immer auch den adäquaten Begriff habe. Es gibt wohl nur wenige Menschen, welche begrifflich zu bestimmen im Stande sind, was in der Natur, z. B. Licht, Wärme und dgl. sey; kann man deßhalb von allen Andern, welche diesen Begriff nicht haben, sagen, daß sie schlechterdings keine Kenntniß davon haben, noch auch davon überzeugt sind? — Eben so ist es auch mit den Mysterien. Diese lassen eine Erklärung zu, wenn auch keine vollkommene; es reicht schon eine Erkenntniß aus der Analogie hin, und es ist gar nicht nothwendig, daß man die Erklärung bis zur Erklärung des Wie treibe [45]). Wenn man daher auch sagt, daß eine Wahrheit unbegreiflich sey, so sagt man damit nicht, daß man von ihr schlechterdings nichts begreife [46]). Man weiß ihr Daß und wenigstens zum Theil ihr Was: und das genügt; daß man auch ihr Wie und Warum wisse, ist nicht noth-

---

[44]) „Incomprehensibilitas quidem non obstat, quominus veritatibus etiam naturalibus adsentiamur; verbi gratia, (uti jam adnotavi) nos odorum saporumque naturam non comprehendimus, et tamen testimonio fidei simili, testimonio sensuum nixi, credimus, qualitates istas sensiles in rerum natura fundatas, nec mera phantasiae ludibria esse.“ §. 41. Plato (Theaet. p. 155. e.) zählt diejenigen zu den Uneingeweihten (Stallbaum nennt sie in seiner Erklärung „crassos istos atque pingues homines“), welche glauben, daß nichts sey, außer was sie mit beiden Händen greifen können.

[45]) „Verum non semper adaequatae notiones, quae nihil non explicatum involvant, postulandae sunt; siquidem ne ipsae quidem sensiles qualitates, veluti calor, lux, dulcedo, hujusmodi notiones praestare possint. Fatemur itaque, mysteria explicationem aliquam admittere, sed explicationem hanc esse imperfectam. Sufficit, nos habere intelligentiam aliquam analogicam mysterii, quale est Trinitas et Incarnatio . . . : nec vero necessarium est, explicationem tam longe, quam optari posset, procedere, hoc est usque ad comprehensionem et quaestionem, quomodo.“ §. 54.

[46]) „Veritas quaedam incomprehensibilis esse poterit, sed nunquam ita incomprehensibilis erit, ut nihil prorsus in ea percipi dicatur.“ §. 76.

wendig [47]). — So urtheilt ein Leibnitz, welchen man mit weit größerem Rechte den Doctor universalis nennen könnte,

„Qui duo, qui septem, qui totum scibile scivit" [48]),

und er hat so geurtheilt, weil ihm nicht blos die septem (sc. freien Künste des Mittelalters) sondern auch die duo (d. h. das A. und N. T., die gesammte göttliche Offenbarung) Wahrheit waren, und keiner, welchem die Offenbarungslehre Wahrheit ist, kann anders urtheilen. Als welthistorische Thatsache nämlich ist [49]) das Christenthum ein tief angelegter Plan und Gedanke der Gottheit, ein organischer und innerlich harmonischer Gedanke, welcher, von Gott in die Zeit als Lebenssetzung hereingeführt, schon in sich ein lebendig concretes System lebendiger objectiver Wahrheiten ist, als solches in Folge der ihm als Leben zum Behufe seiner Selbstentwicklung einwohnenden Selbstbewegung in dem allgemeinen Bewußtseyn der Kirche zu Tage tritt, von diesem aus unter derselben göttlichen Lebensvermittlung durch den Glauben sich in die Individuen einträgt, in diesen sich individualisirt und subjectivirt, und also subjectivirt aus dem Besondern in das Allgemeine wieder zurückkehrt, in diesem sich wiederfindet, von welchem es ausging, und von welchem es stets getragen wird. Ist nun aber

---

47) „Eodem modo se habent mysteria reliqua, in quibus ingenia moderata semper explicationem invenient, quae ad credendum satis sit, ad comprehendendum parum; sufficit nobis aliquatenus scire, quid est (τί ἐστί) sed quomodo? (πῶς) neque scimus, neque nobis est scitu necessarium ..... Nihilo magis necesse nobis est (uti jam notavi), mysteria probari a priori vel eorum rationem reddi; sufficit nobis, rem ita esse (τὸ ὅτι), quamvis ignoremus quare (τὸ διότι), quod Deus sibi reservavit". §. 56.

48) Rixner, Gesch. d. Philos. III Bd., II Aufl., Sulzbach 1829, S. 146, nimmt keinen Anstand, von ihm zu sagen, daß er „wahrhaft nicht nur contemplativ und kritisirend, sondern auch activ und producirend das All der Wissenschaften umfaßte." — „Selten paart sich solche Kraft eines universellen Genies mit so immensen Kenntnissen, wie bei Leibnitz. Er erinnert in dieser Hinsicht an Aristoteles. In allen Gebieten des Wissens wirklich zu Hause, bewegt er sich in Allem ganz frei d. h. selbstthätig. Er sagt selbst, er habe überall, indem er lernte, zugleich erfunden." Erdmann, Gesch. der n. Philos. II Bd., II Abth., Leipzig 1842, S. 28.

49) Man vergl. Staudenmaier, christl. Dogmatik, I Bd., Freib. im Breisg. 1844, S. 33—124.

in solcher Weise das ganze Verhältniß der Kirche zu ihren Gliedern und dieser zu ihr ein wahrhaft organisches, welches unter dem Zusammenwirken der beiden Faktoren, des göttlichen und menschlichen Geistes, in und mit der Zeit sich gestaltet und darlebet: so ist eben darum auch der Glaube, als jenem, in der Kirche in zeitliche Wirklichkeit gesetzten, göttlichen Lebensgedanken entsprechende göttliche Setzung, in sich eine Lebensfülle mit innerer Bestimmtheit, ist in sich schon ein System von Wahrheiten, ein lebendig concretes System, welchem als einem principiellen Leben zum Behufe seiner Selbstentwicklung eine objektive Dialectik immanent ist, welche Selbstbewegung an sich zugleich eine stets weiter schreitende Selbstbestimmung ist. Es liegt daher in der innersten Natur des Glaubens als eines lebendigen selber, sich, der in seinem Ansich schon ein systematisches Wissen ist, aus sich zu diesem auch für das Bewußtseyn zu entfalten, oder aus der Form seiner anfänglichen Unmittelbarkeit zu der der subjectiven Vermitteltheit sich zu erheben. Was man also Wissen nennt, steht allerdings theoretisch höher als der Glaube; aber es ist kein für sich und im Gegensatze zum Glauben bestehendes, sondern es ist nur der wissenschaftlich entwickelte und organisirte Glaube selbst, und löst sich daher auch von dem in der Tiefe der Unmittelbarkeit gründenden eigentlichen Glauben durchaus nicht ab, sondern wurzelt in demselben, und zieht als organische Entwicklung seine ganze Lebenskraft aus demselben [50]). Glaube und Wissen stehen daher durchaus nicht im

---

[50]) „Das Mehr aber, welches wir dem gewußten Glauben vindiciren, ist eben nur dieß, daß er ein gewußter, ein dialectisch entwickelter und in der Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Begriffs erkannter ist. — — — Darin allein besteht der Vorzug des gewußten Glaubens vor dem blos bewußten, übrigens unvermittelten; und es darf derselbe weder in etwas Anderem gesucht, noch ohne die Voraussetzung des gleichen frommen Grundes zuerkannt werden. Insbesondere wäre es ein großer Irrthum, wenn dem unvermittelten Glauben in der entscheidenden (practischen) Beziehung auf das Heil des Menschen eine geringere Kraft oder nur überhaupt eine untergeordnetere Bedeutung würde beigelegt werden. Der Glaube, welcher selig macht, ist immer der unvermittelte Glaube; und derjenige, welcher seinen Glauben speculativ zu entwickeln weiß, wird nicht darum das Leben erlangen, sondern deßhalb, weil er zuvor geglaubt, ehe er es gesehen, ehe er erkannt hat. — — — Der wissenschaftliche Weg setzt die Gnade und das, was durch sie in dem Bewußtseyn des Einzelnen und der Kirche an christlicher Wahrheit gesetzt ist, im Glauben

Verhältnisse des Widerspruches zu einander, vielmehr muß, sagt Kuhn [51]), „anerkannt werden, daß der Glaube als durchgängige und reine Negation des Wissens, und das Wissen als durchgängige und reine Negation des Glaubens ein Unding ist." Beide sind vielmehr in einander, haben als subjective Thätigkeit ihre objective Einheit an der Dieselbigkeit des Inhaltes, weßhalb auch der Fortschritt vom Glauben zum Wissen keine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* ist, und sind nur beziehungsweise verschieden in der Form.

Das ist das wahre Verhältniß zwischen Glauben und Wissen, ein Verhältniß, welches auch frühzeitig schon in der Kirche erkannt und ausgesprochen worden ist [52]), aber von keinem Kirchenlehrer tiefer, umfassender und bestimmter, als von **Augustinus**. „Die große Idee einer speculativen Vermittlung zwischen Glauben und Wissen," sagt Staudenmaier [53]), „haben wir ihm zu verdanken." Es mögen also seine Gedanken hierüber, wie sie in seinen zahlreichen Schriften zerstreut vorkommen, in wissenschaftlichen Zusammenhang gebracht, hier folgen. Voran stehe seine wahrhaft tiefe Auffassung der Natur des Wissens, der Bedingungen, unter welchen es steht, und des ganzen innern geistigen Processes, mittelst dessen es sich herausbildet.

Die Intelligenz und der Wille sind es, wodurch der Geist (spiritus) von der Seele (anima) sich unterscheidet, und ihm wohnen dieselben ein oder er ist vielmehr dieselben, damit er mit selbstigem Wissen und mit selbstigem Wollen seine ideegemäße Bestimmung darlebe [54]). Aber als nicht durch sich seyend, erschließt er

---

schon überall voraus; der Glaube aber ist eine übernatürliche Gabe und Kraft Gottes sowohl nach seinem Inhalte (übernatürliche Wahrheit) als nach seiner Form (übernatürliche Gewißheit), und ist und bleibt es nicht blos für den gemeinen Menschen, sondern auch für den Philosophen. Darauf beruht auch seine Wirkung, das ewige Leben." Siehe Tübinger theolog. Quartalschrift 1839, III Heft, die schätzbare Abhandlung über Glauben und Wissen von Dr. Kuhn, S. 418. 419. 455.

[51]) A. a. O., S. 385.

[52]) Man sehe hierüber Staudenmaier, Joh. Scot. Erigena ɩc., S. 213—298.

[53]) A. a. O., S. 288.

[54]) „Cum enim constet, esse aliquid in anima, quod proprie spiritus nominetur, quo excepto proprie nominatur et anima, jam de rebus ipsis nulla contentio est, praesertim, quia illud etiam e g o d i c o p r o p r i e v o c a r i s p i r i t u m,

sich auch nicht durch sich, und so bedarf auch die in ihm schlummernde Empfänglichkeit für Weisheit und Tugend, für Wahrheit und Recht einer Weckung, und damit er nach diesen Gütern, welche objectiv seine eigentliche Speise sind, und deren Subjectivirung ihm Bestimmung ist, strebe, wohnt ihm auch die Liebe ein [55]), und zugleich ein Begriff von Glückseligkeit und Weisheit [56]). Es ist zwar

---

quod et tu dicis, i. e. quo ratiocinamur et intelligimus." De anima et ej. orig. IV, 22 n. 36. „Fecit hominem ad imaginem suam, ut quemadmodum ipse per omnipotentiam suam praeest universae creaturae, sic homo per intelligentiam, qua etiam creatorem suum cognoscit et colit, praeesset omnibus terrenis animalibus. — — Dedit liberum arbitrium, ut non servili necessitate, sed ingenua voluntate Deum coleret." De catechiz. rud c. 18 n. 29 30 Die Lehre über das eigentliche Verhältniß zwischen Seele und Geist und über die Freiheit des Willens findet ihre Darlegung in der metaphysischen Psychologie.

[55]) „Ratio et intelligentia in infante sopita est quodam modo, quasi nulla sit, excitanda scilicet atque exserenda aetatis accessu, qua sit scientiae capax atque doctrinae et habilis perceptioni veritatis et amoris boni: qua capacitate hauriat sapientiam virtutibusque sit praedita, quibus prudenter, fortiter, temperanter et juste adversus errores et cetera ingenerata vitia dimicet, eaque nullius rei desiderio, nisi boni illius summi atque incommutabilis vincat." De Civ. Dei XXII, 24 n. 3. „Et animae dat Deus panem suum i. e. verbum veritatis." Enarrat. in. Ps. 62 n. 7. „Ignis sursum tendit, deorsum lapis Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. — — Pondus meum amor meus, eo feror, quocunque feror." Confess. XIII, 9. „Amore petitur (sc. sapientia), amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo, quod revelatum fuerit, permanetur." De mor. Eccles. cathol. I, 17 n. 31. Diese Wahrheit, daß dem Menschen von Natur das Streben nach Erkenntniß einwohnt, spricht Aristoteles gleich in den Eingangsworten seiner Metaph. I, 1 aus: *„Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει,"* und daß seit Pythagoras die Philosophie selbst ihren Namen davon hat, ist bekannt. Cf. Cicero Tusc. V, 3; Diog. Laërt. lib. VIII in vita Pythag. §. 6.

[56]) „Ut ergo constat, nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes, quia nemo sine sapientia beatus est. — Sicut ergo antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis; per hanc enim scimus, fidenterque et sine ulla dubitatione dicimus,

die Weisheit, die Wahrheit in ihrer Ewigkeit und Unwandelbarkeit und Allgemeinheit *über* ihm, weil in Gott; aber er schaut sie je nach seiner Theilnahme in sich [57]), und dieses sein Schauen ist *sein*, nicht eines Andern, Schauen [58]), und gehört als Erkennen nicht blos zu seinem Leben, sondern ist sein höheres, vollkommneres Leben selbst [59]). Allein sein Erkennen als *Wissen* ist nie und nimmer ein

---

beatos nos esse velle: ita etiam, priusquam sapientes simus, *sapientiae notionem in mente habemus impressam*, per quam unusquisque nostrum, si interrogetur, velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet." „Nam si eam nullo modo animo cerneres, nullo modo scires, et velle te esse sapientem, et velle debere." De lib. arb. II, 9 n. 26. 27.

[57]) „Promiseram autem, si meministi, me tibi demonstraturum, esse aliquid, quod sit *mente nostra atque ratione sublimius*. Ecce tibi est *ipsa veritas*." De lib. arb. II, 13 n. 35. „In Deo est etiam illa sapientia, quae non participando sapiens est, sed *cujus participatione sapiens est anima, quaecunque sapiens est*." De gen. ad litt. imperf. lib. c. 16 n. 57. „Quod ergo unum verum videmus ambo singulis mentibus, nonne utrique nostrum *commune* est? Manifestissime." De lib. arb. II, 10 n. 28. „Si quaeres, *ubi inveniat ipsam sapientiam*, respondebo, *in semetipso*." Contra Academ. III, 14 n. 31. „Admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea duce te, et potui, quoniam factus es adjutor meus. Intravi et vidi qualicunque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem. — — Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem." Confess. VII, 10.

[58]) „Verum et unum esse et omnibus, qui hoc sciunt, ad videndum esse commune, quamvis *unusquisque id nec mea nec tua nec cujusquam alterius, sed sua mente conspiciat*, cum id, quod conspicitur, omnibus conspicientibus praesto sit, numquid negare poterimus? Nullo modo." De lib. arb. II, 10 n. 28. Anders ist es freilich im *Pantheismus*; da ist „das Denken *nicht mein* Denken, und das Seyn nicht mein Seyn; denn *Alles* ist *nur Gottes oder des Alls*;" das „*ich* denke, *ich* bin" wird „für den Grundirrthum in aller Erkenntniß" gehalten, und „die sich als Wesen wissende Einzelheit als das *an sich Nichtige*, als das *Böse*" bezeichnet.

[59]) „An forte intelligis, superiorem quandam et sinceriorem vitam esse scientiam, quam scire nemo potest, nisi qui

unmittelbares, sondern nur ein durch einen Proceß von Thätigkeiten vermitteltes. Allererst muß das Object auf das Subject wirken, diesem erscheinen, und die erste subjective Thätigkeit ist das An- und Auf- und Wahrnehmen, auf welche dann im Innern des Subjectes die Unterscheidung des Objectes von dem vermittelnden (äußern und innern) Sinne und von dem Subjecte und v. v. folgt. Das in solcher Weise durch Abstraction Gewonnene erhält dann durch eine weitere verbindende Thätigkeit im Subjecte seine Verbindung zur Einheit [60]). Es wird vom Subjecte die Erscheinung ergriffen aus ihrem Grunde (dem Seyn), und somit als Element des Bewußtseyns des Subjectes begriffen oder gewußt, weil begrifflich in ihrem Unterschiede von und zugleich in ihrer Einheit mit dem Subjecte gefaßt; wird weiterhin auch das Seyn aus seinem Grunde ergriffen (*οὐδὲν ἴσμεν ἄνευ τῆς αἰτίας*), und subjectiv begriffen, so erweitert und vertieft sich das Wissen um die Erscheinung zugleich zum Wissen um das Seyn. Das Wissen im strengen Sinne ist ein Begreifen, worin das Object aus seinem Grunde ergriffen,

---

intelligit? Intelligere autem quid est, nisi ipsa luce mentis illustrius perfectiusque vivere?" De lib. arb. I, 7 n. 17. „Per fidem copulamur, per intellectum vivificamur." Tract. 27 in Ev. Joan. n. 7. „Intelligere magna et honesta vel etiam divina, beatissimum est." De util. cred. c. 11 n. 25.

[60]) Dieses hier in der neueren Schulform Ausgesprochene findet jeder Kenner der Sache nach in folgender Stelle: „Nisi et istum (sc. interiorem sensum) transeat, quod ad nos refertur a sensibus corporis, pervenire ad scientiam non potest. Quidquid enim scimus, id ratione comprehensum tenemus. — — Illud tamen scis, ea (Erscheinungen) definiri nisi ratione non posse, neque rationem id facere, nisi de iis, quae sibi examinanda offeruntur. Quidquid igitur est aliud, quo sentiri potest omne, quod scimus, ministerium rationis est, cui offert et renuntiat, quidquid attingit, ut ea, quae sentiuntur, discerni suis finibus possint, et non sentiendo tantum, sed etiam sciendo comprehendi. Quid ipsa ratio, quae ministros suos et ea, quae suggerunt, discernit ab invicem, et item quid inter haec et se ipsam distet, agnoscit, seque illis praepotentiorem esse confirmat: num alia re se ipsam, nisi se ipsa, i. e. rationem comprehendit?" De lib. arb. II, 3 n. 9. „Ratio est mentis motio, ea, quae discuntur, distinguendi et connectendi potens." De ord. II, 11 n. 30.

und für das Bewußtseyn des Subjectes allseitig bestimmt ist [61]). Wer sich blos mit den Erscheinungen begnügt, auf den Grund ihrer Wahrheit, auf das unwandelbare Seyn und auf den Grund dieses selbst aber nicht eingegangen ist, der mag gelehrt scheinen, aber weise ist er nicht [62]). Der Menge ist es eigen, zu meinen, daß nur die Phänomena seyen; aber der Weise erfaßt im Phänomenon das Noumenon, und ist dessen gewisser, als jene der körperlich näheren Erscheinung [63]). Nimmt man nun das Wissen in diesem strengen Sinne, so schließt es alles Irrthümliche und Schwankende aus, und kann

---

[61]) „Mens itaque humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit; et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia ejus per ea, quae facta sunt, intellecta conspicere.“ De gen. ad litt. IV, 32 n. 49. „Proprie quippe cum loquimur, id solum scire dicimus, quod firma mentis ratione comprehendimus.“ Retract. I, 14 n. 3. Aliud est enim sentire, aliud nosse. Quare siquid novimus, solo intellectu contineri puto, et eo solo posse comprehendi.“ De ord. II, 2 n. 5. „Scientiam non esse, nisi cum res aliqua firma ratione percepta et cognita est.“ De quant. an. c. 26 n. 49. Wieviel dazu gehört, um sagen zu können, man begreife etwas, drückt Leibnitz a. a. O. §. 73 mit folgenden Worten aus: „Ad comprehensionem rei cujuspiam non sufficit, aliquas ejus ideas habere, sed oportet habere omnes ideas omnium, quae illius constitutionem ingrediuntur, et has ideas omnes oportet esse claras, distinctas, adaequatas.“ Cf. §. 59.

[62]) „Quae tamen quisquis ita dilexerit, ut jactare se inter imperitos velit, et non potius quaerere, unde sint vera, quae tantummodo vera esse persenserit, et unde quaedam non solum vera, sed etiam incommutabilia, quae incommutabilia esse comprehenderit, ac sic a specie corporum ad humanam mentem perveniens, — — — doctus videri potest, esse autem sapiens nullo modo.“ De doctr. christ. II, 38 n. 57.

[63]) „Speciebus corporalibus, quas sensu carnis attingimus, multi ita sunt dediti, ut solas esse arbitrentur. — — Sapientes autem ita sunt in his corporalibus visis, ut, quamvis ea praesentiora videantur, certiores sint tamen in illis, quae praeter corporis speciem praeterque corporis similitudinem intelligendo utcunque perspiciunt.“ De gen. ad. litt. XII, 36 n. 69.

selbst nie falsch seyn; denn ist es falsch, so ist es eben kein Wissen, und weiß der Geist, daß etwas falsch ist, so ist sein Wissen als solches wahr [64]).

Steht nun alles Wissen schlechthin unter der Bedingung, daß das Object zum Subjecte in Beziehung trete, so kann der Beziehungsweg selbst ein zweifacher seyn, entweder mittelbar durch den äußern Sinn, oder gleich innerlich unmittelbar durch den Geist selbst [65]). Das Wissen aber vollzieht sich erst durch den genannten Proceß, und so wird das Object nicht gleich anfangs schon gewußt, sondern vorerst geglaubt, mag es nun bald, oder erst nach und nach gewußt werden, wiewohl auch Manches geglaubt wird, was nie gewußt wird z. B. das Geschichtliche [66]); aber auch was später gewußt werden soll, muß vorher geglaubt werden, und wer es nicht zuvor im Glauben erfaßt, wird auch nie zum Wissen desselben gelangen [67]).

---

[64]) „Scientiam non appello, in qua ille, qui eam profitetur, aliquando fallitur. Scientia enim non solum comprehensis, sed ita comprehensis rebus constat, ut neque in ea quis unquam errare, nec quibuslibet adversantibus impulsus nutare debeat.“ Contra Academ. II, 7 n. 19. „Qui enim intelligit, verum intelligit; qui autem putat falsum, non intelligit.“ Serm. 23 de Scriptur. n. 5. „Illud omnibus placuit, scientiam falsarum rerum esse non posse.“ Contra Academ. III, 3 n. 5. (Man vergl. hierüber auch Platon's Gorg. p. 454. c.) „Nemo enim falsa novit, nisi cum falsa esse novit; quod si novit, verum novit; verum est enim, quod illa falsa sint.“ De Trin. XV, 10 n. 17.

[65]) „Veniat in mentem, illud, quod intelligere appellamus, duobus modis in nobis fieri: aut ipsa per se mente atque ratione intrinsecus, ut cum intelligimus, esse ipsum intellectum, aut admonitione a sensibus, ut id, quod jam dictum est, cum intelligimus, esse corpus.“ Ep. 13 ad Nebrid. n. 4.

[66]) „Credibilium tria sunt genera. Alia sunt, quae semper creduntur et nunquam intelliguntur, sicut est omnis historia, temporalia et humana gesta percurrens. Alia, quae mox, ut creduntur, intelliguntur: sicut sunt omnes rationes humanae vel de numeris vel de quibuslibet disciplinis. Tertium, quae primo creduntur, et postea intelliguntur, qualia sunt — — de divinis rebus.“ De divers. quaest. 83 qu. 48.

[67]) „Immo ideo bene creditur, quia non cito capitur; nam si cito caperetur, non opus erat, ut crederetur, quia

Betrachtet man nun diesen Glauben als solchen, so ist er nicht blind, vielmehr ist in ihm der Geist sich eines Zweifachen bewußt, einmal des Objectes, daß es ist und in Wahrheit ist; und dann, daß es subjectiv noch nicht vermittelt ist [68]); ja in demjenigen, was bereits erkannt wird, hat der Glaube in sich für das, was noch nicht geschaut wird, eine sichere Gewähr, daß es noch geschaut werden wird, wie denn auch das lateinische Wort fides (Glaube) von dieser objectiven Zuverläßigkeit schon seinen Namen hat [69]). Was in solcher Weise als probabl durch den Glauben ein Inhalt des Bewußt-

---

videretur. Ideo credis, quia non capis, sed credendo fis idoneus, ut capias. Nam si non credis, nunquam capies." Tractat. 36 in Ev. Joan. n. 7. Darum setzt auch Aristoteles zuerst den Glauben; denn was ein Gegenstand des Wissens seyn soll, muß zuvor als seyend an- und aufgenommen werden, und dann erst kann man nach seinen Gründen forschen, und diese sich zum Bewußtseyn bringen, und hieraus erst ergibt sich das Wissen: „Ὅταν γάρ πως πιστεύῃ, καὶ γνώριμοί αὐτῷ ὦσιν αἱ ἀρχαί, ἐπίσταται." Eth. ad Nicom. VI, 3.

[68]) „Habet namque fides oculos suos, quibus quodammodo videt, verum esse, quod nondum videt, et quibus certissime videt, nondum se videre, quod credit." Ep. 120 ad Consent. n. 8. Hegel (Phänomenologie ꝛc. S. 388) nennt dieß ein reines Bewußtseyn, welches zugleich eben so sehr einfach ist, weil eben sein Unterschied kein Unterschied ist, d. h. nach unserm Sinne, weil Subject und Object noch nicht in der Einheit des Unterschiedes gefaßt sind. „Als diese Form der einfachen Reflexion in sich aber," bemerkt Hegel weiter, „ist es das Element des Glaubens, worin der Geist die Bestimmtheit der positiven Allgemeinheit des Ansichseyns gegen jenes Fürsichseyn des Selbstbewußtseyns hat." „Der Glaube", sagt Günther (Vorschule I Abth. S. 239), „hat zu seinem Inhalte das Seyn als unsichtbare Realität."

[69]) „Unde enim sunt ista, quae vides, nisi ex illo, quod non vides? Utique vides aliquid, ut credas aliquid, et ex eo, quod vides, credas, quod non vides." Serm. 126 de Scriptur. n. 3. „Ipsa fides in latino sermone ab eo appellata, quia fit, quod dicitur." Ep. 82 ad Hieron. n. 22. Ebenso erkennt auch Staudenmaier (Dogmatik I Bd. S. 78) im Glauben eine „Gewißheit, Sicherheit und Festigkeit, die, weit entfernt, der sinnlichen nachzustehen, diese bei weitem übertrifft, weil selbst das sinnlich Sichtbare erfunden wird, Wahrheit und wirkliche Gewißheit nur durch das Uebersinnliche zu haben, den wesentlichen, ewigen und nothwendigen Grund von Allem."

seyns ist, wird dann später durch den fortgesetzten Denkproceß im Wissen in seiner vollen ganzen Gewißheit, selbst in seiner Möglichkeit und Nothwendigkeit geschaut [70]). Der Glaube ist daher eine nothwendige Grundlage für das Wissen, und wer mit Umgehung des Glaubens ein Wissen verspricht, der besitzt das Wissen selbst wahrlich nicht [71]). Betrachtet man nun den Glauben in seinem Verhältnisse zum Wissen, so ist er selbst allerdings noch nicht Wissen, und insofern ist ein Unterschied zwischen ihm und dem Wissen [72]); allein er ist auch nicht ohne

[70]) „Responde, quomodo haec acceperis, ut probabilia, an ut vera? Plane ut probabilia, et in spem, quod fatendum est, majorem surrexi.“ Soliloqu. I, 8 n. 15. „Illa omnia, quae primo credidimus, nihil nisi auctoritatem secuti, partim sic intelliguntur, ut videamus esse certissima, partim sic, ut videamus fieri posse atque ita fieri oportuisse.“ De vera relig. c. 8 n. 14. Was uns zum Glauben bewegt, sagt Leibnitz a. a. O. §. 42, sind selbst schon feste Gründe, und der wissenschaftliche Proceß, bemerkt Kuhn a. a. O. S. 392, hat erst seine Endschaft erreicht, wenn das Object des Glaubens nicht nur als mögliche, sondern auch als nothwendige Wahrheit erscheint. Dieses Moment des Nothwendigen, wonach das, was gewußt wird, zugleich so gewußt wird, daß man von ihm weiß, es sey so und schlechterdings nicht anders und könne auch in Folge der Gründe, auf denen es beruht, nicht anders seyn, ward auch von Aristoteles Ethic. ad Nicom. VI, 3 und Analyt. post. I, 26 als ein wesentliches Merkmal im Begriffe des Wissens ausgesprochen.

[71]) „Per saluberrimum et necessarium fidei gradum in aliquid certum, quod esse nisi in aeternum non potest, oportet ascendi. Hinc eos apparet nec ipsam scientiam habere, quam contemta fide pollicentur, quia tam utilem ac necessarium gradum ejus ignorant.“ Enarr. in Ps. 8 n. 6. „Der Mensch“, bemerkt Troxler (Logik I Th., Stuttg. u. Tüb. 1829, S. 84), „hat anfänglich keine selbstgewisse Erkenntniß des Wahren und des Falschen, es ist also natürlich, daß er mit Glauben anhebt.“ Aber eben weil dieß natürlich ist, so stand auch schon dem Plato (Tim. p. 29. c.) die πίστις zur ἀλήθεια im Verhältnisse der γένεσις zur οὐσία.

[72]) „Nisi enim aliud esset credere et aliud intelligere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cupimus: frustra Propheta dixisset, Nisi credideritis, non intelligetis.“ De lib. arb. II, 2 n. 6. „Quod non dixisset profecto, si nihil distare judicasset.“ De magistro c. 11 n. 37; cf. de Trin. XIV, 1 n. 3. „Beide, Glauben

Wissen[73]), und beruht, von seiner subjectiven Seite aus betrachtet, auf einem Denkprocesse[74]). Er steht daher seiner Natur nach

und Wissen", sagt Kuhn (a. a. O. S. 384), sind nicht identisch, aber gleichwohl reelle und nothwendige Momente der menschlichen Erkenntniß; der Glaube hat nicht blos auf dem Gebiete der Theologie, und das Wissen nicht blos auf dem der Philosophie, sondern beide haben hier und dort ihre unbestreitbare Anerkennung." „Im Glauben", sagt Günther a. a. O. S. 154, „trachtet die Richtung des forschenden Geistes nach der Tiefe; im Wissen nach der Höhe, so daß dort Wurzelstreben, hier Gipfelstreben ist gleich jedem Lebensprincipe, wenn es als Seyn sich zum Daseyn (Leben) entfaltet."

[73]) „Quamvis juberet te illud credere, quod non potes videre, non tamen te dimisit nihil videntem, unde possis credere, quod non vides." Serm. 126 de Scriptur. n. 5. „Bei der Vermittlung des Glaubens zum Wissen", sagt Staudenmaier a. a. O. S. 90, „ist jede Vorstellung als eine unangemessene abzuweisen, nach welcher etwa in den Glauben ein Wissen erst hineingelegt werden soll, — — vielmehr liegt das Wahre in dem schon früher Ausgesprochenen, daß der Glaube das Wissen schon Anfangs in sich enthalte, unser einziges Geschäft folglich nur darin bestehen könne, den Glauben als Wissen d. h. so zu behandeln, wie er unmittelbar schon Wissen ist." Wenn Troxler a. a. O. dem Glauben nur einen Instinkt der Erkenntniß beilegt, so ist das schon vom Glauben im Allgemeinen zu wenig, und paßt noch viel weniger auf den christlichen Glauben, welcher eine Ueberzeugung bewirkt, und, bemerkt Staudenmaier a. a. O. S. 91, was Ueberzeugung bewirkt, muß ein Wissen seyn. „Dieses dem Glauben immanente unmittelbare Wissen dem Zustande der Unmittelbarkeit zu entreißen und zu einem vermittelten zu machen, ist daher die einzige Aufgabe, die wir in der Wissenschaft des Glaubens zu lösen haben."

[74]) „Quis enim non videat, prius esse cogitare, quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit, esse credendum. Quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent, moxque illa ita sequatur, ut quasi conjunctissima comitetur: necesse est tamen, ut omnia, quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur. Quamquam et ipsum credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Non enim omnis, qui cogitat, credit, cum ideo cogitent plerique, ne credant; sed cogitat omnis, qui credit, et credendo cogitat et cogitando credit. — — Fides, si non cogitetur, nulla est." De praedest. Sanct. c. 2 n. 5; cf. Enchir. c. 20 n. 7. Im Unterschiede von diesem „credere nihil aliud est, quam

in der Mitte zwischen Wissen und Meinen. Das Wissen als die vermittelte Einheit des Subjectiven und Objectiven, des Denkens und Seyns im Erkennen ist stets fehlerlos; im Glauben, worin dem Geiste das Objective an sich zwar feststeht, aber noch nicht allseitig begrifflich vermittelt ist, kann noch ein Fehler mitunterlaufen; das Meinen aber ist nie fehlerlos. Im Meinen bildet der Geist auf subjectiv willkührliche Voraussetzungen hin sich ein, zu wissen, was er nicht weiß; im Glauben steht er auf objectivem Grunde, und weiß, daß er noch nicht weiß, was er vorerst noch glaubt, aber zu wissen anstrebt [75]). Der Glaube

---

cum assensione cogitare" läßt unter den Neuern der sehr schätzbare Eschenmaier (Psychologie, II Aufl., Stuttg. u. Tüb. 1822, §. 141) den Glauben „mit keinem andern Vermögen oder Function etwas gemein haben, mithin nicht etwa aus einer andern Operation der Seele abstammen, sondern selbstständig und zuversichtlich für sich seyn," „ebensowohl eine der Seele eingeborne Funktion, als Denken, Fühlen, und Wollen"; allein Augustinus sah hierin psychologisch tiefer und schärfer, und es ist gar nicht uninteressant, über diesen Gegenstand Hegel's Ansicht zu vernehmen. „Der Glaube", sagt er a. a. O., „hat seinen Inhalt zwar ebenfalls im Element des reinen Selbstbewußtseyns, aber im Denken, nicht in Begriffen, im reinen Bewußtseyn, nicht im reinen Selbstbewußtseyn. Er ist hiermit zwar reines Bewußtseyn des Wesens, d. h. des einfachen Innern und ist also Denken; — das Hauptmoment in der Natur des Glaubens, das gewöhnlich übersehen wird." „Aller Glaube ohne Ausnahme", sagt Kuhn a. a. O. S. 388, „der des gemeinen Mannes, wie der des dogmatischen und speculativen Theologen ist ein bewußter, und der Unterschied kann nur ein Unterschied an diesem Bewußtseyn selbst, nicht aber der Unterschied des bewußten oder bewußtlosen Glaubens seyn." Ueber das Denken im Glauben siehe auch Staudenmaier a. a. O. S. 75 ff. Günther (a. a. O. S. 154) nennt auf Grund deß, „daß Verstandesthätigkeit im Glauben und im Wissen sey," indem jenes wie dieses nicht ohne Verstand zu Stande kömmt, auch den Glauben wie das Wissen ein mittelbares Erkennen.

75) „Tria sunt item velut finitima sibimet in animis hominum distinctione dignissima: intelligere, credere, opinari. Quae si per se ipsa considerentur, primum semper sine vitio est, secundum aliquando cum vitio, tertium nunquam sine vitio." De util. cred. c. 11 n. 25. „Inter credere autem atque opinari hoc distat, quod aliquando ille, qui credit, sentit se ignorare, quod credit, quamvis de re, quam se ignorare novit, omnino non dubitet, sic enim firme credit; qui autem

ist, wie gesagt, in sich schon ein principielles Wissen, und eine naturnothwendige Stufe zum eigentlichen oder vermittelten Wissen; das

---

opinatur, putat se scire, quod nescit." De mendac. c. 3 n. 3. „Sed nos id, quod credimus, nosse et intelligere cupimus." De lib. arb. II, 2 n. 5. Plato (de Republ. VI, p. 511 d. e.) nimmt in dieser Beziehung vier Zustände der Seele an. Obenan setzt er die νόησις (Vernunfteinsicht), an zweiter Stelle die διάνοια (Verstandesgewißheit), an dritter die πίστις (Glauben) und an vierter die εἰκασία (Muthmaßung), und räumet jeder so viel Gewißheit ein, als sie Theil hat an der Wahrheit. Die Neueren blieben bei der Dreizahl. So z. B. unterscheidet Kant (Kritik der reinen Vernunft, 4. Aufl., Riga 1794, S. 850) drei Stufen des Fürwahrhaltens: Meinen, Glauben, Wissen, und die Bestimmungen, die er darüber abgibt, sind folgende: „Meinen ist ein mit Bewußtseyn sowohl subjectiv, als objectiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjectiv zureichend, und wird zugleich für objectiv unzureichend gehalten, so heißt es Glauben. Endlich heißt das sowohl subjectiv als objectiv zureichende Fürwahrhalten das Wissen." Troxler (a. a. O. S. 79) erklärt sie, wie folgt: „Ein Entscheiden aus subjectiv und objectiv zureichenden Gründen ist Meinung (Opinio). Wenn die Gründe, welche für die Gewißheit und Wahrheit einer Erkenntniß angeführt werden, objectiv unzureichend, subjectiv aber zureichend sind, das Subject also, ohne daß ihm Einsicht in den Gegenstand vergönnt ist, gleichwohl nicht umhin kann, solch eine Erkenntniß für wahr und gewiß zu halten, so ist dieß Glaube (Fides). Wenn endlich die Gründe, um deren willen etwas für gewiß und wahr gehalten wird, nicht nur subjectiv, sondern auch objectiv zureichend sich erweisen lassen, der Mensch also mit seiner Erkenntniß nicht nur sich selbst, sondern auch den Gegenstand an sich selbst erreicht, und diesen für sich und Andere ins Licht setzen kann, so ist dieß Wissen (Scientia)." Man vergleiche nun diese neueren Begriffsbestimmungen mit den von Augustinus aufgestellten. Bezüglich des Meinens hat Augustinus Recht, wenn er sagt: „Qui opinatur, putat se scire, quod nescit." In dem „putat se scire" liegt nun aber offenbar eine subjective Zureichendheit vor, gleichwie in dem „quod nescit" die objective Unzureichendheit, über welche sich aber das Subject durch willkührliche Voraussetzungen, Ausfüllungen oder Ergänzungen hinweghilft, und das ist es eben, was das Meinen zum Meinen macht: und sonach hat Kant Unrecht, wenn er das Meinen wie für ein objectiv, so auch für ein subjectiv unzureichendes Fürwahrhalten hält, da in der That derjenige, welcher meint, in seinem Meinen als wie in einem Wissen sich wieget; eben so hat Troxler Unrecht, wenn er im Meinen die Gründe für eben so objectiv, als subjectiv zureichend erklärt, da im Meinen es gerade in objectiver Hinsicht ganz besonders fehlt. — Wenn ferner Augustinus den Glauben als auf objectivem Grunde beruhend erklärt, so hat

Meinen aber ist verwerflich, und so verwerflich, als die das Wissen verschmähende Trägheit; es zeigt nicht blos von Leichtfertigkeit und Unbesonnenheit im Urtheilen, und ist sonach entehrend, sondern es ist auch selbst für das eigentliche Wissen hinderlich, indem die Meinung, zu wissen, wo man in Wahrheit kein Wissen hat, jeden Fortschritt zum Wissen, wo solches wirklich möglich ist, unmöglich macht [76]).

---

er wieder Recht; denn wenn an die Stelle des Glaubens das Wissen tritt, oder wenn der Glaube zum Wissen sich steigert, so tritt nicht eine Objects-Aenderung ein, wie das beim Meinen der Fall ist, wenn an des Meinens Stelle das Wissen tritt; in dem auf den Glauben folgenden Wissen wird nicht etwas Anderes gewußt, als zuvor geglaubt ward, sondern, was gewußt wird, ist objectiv ganz und gar das Geglaubte selbst, nur in der höheren subjectiv in allweg vermittelten Form. Kant und Troxler haben daher beide darin Unrecht, daß sie sagen, der Glaube sey ein blos subjectiv, und nicht zugleich objectiv zureichendes Fürwahrhalten, und das nöthigende Moment, welches Troxler im Glauben anerkennt, geht ja in jedem Denkprocesse vom Objecte aus. — Was endlich Kant an obiger Stelle Wissen nennt, kommt in Wahrheit schon dem Glauben zu, und wodurch das Wissen vom Glauben sich unterscheidet, ist in der Troxler'schen Bestimmung des Wissens gut ausgedrückt, wenn man die beiden Begriffe von Meinen und Glauben, welche beide von Troxler völlig verwechselt sind, gegeneinander austauscht. —

Wenn endlich Augustinus in der Bestimmung des Unterschiedes zwischen Glauben und Wissen vom Glauben das „aliquando cum vitio“ aussagt, während er dem Wissen das „semper sine vitio“ zuerkennt, so folgt jenes aus dem Umstande, daß die subjective Kraft in ihrem dialectischen Vermittlungsgeschäfte nicht immer ausreicht, und manchmal auch unrichtig manipulirt. Allein, sagt der große Leibnitz (System der Theol., herausgeg. von Räß und Weiß, 3. Aufl., Mainz 1825, S. 64) diese Mängel, welche aus der menschlichen Schwäche hervorgehen, heben den Glauben selbst nicht auf.

[76]) „Tria sunt alia hominum genera, profecto improbanda ac detestanda. Unum est opinantium i. e. eorum, qui se arbitrantur scire, quod nesciunt. Alterum eorum, qui sentiunt quidem se nescire, sed non ita quaerunt, ut invenire possint. Tertium eorum, qui neque se scire existimant, nec quaerere volunt.“ De util. cred. c. 11 n. 25. „Im Urtheilen aus reiner Vernunft,“ sagt auch Kant a. a. O., „ist es gar nicht erlaubt, zu meinen.“ Augustinus gibt l. c für die Verwerflichkeit des Meinens folgende zwei Gründe an: „Opinari autem duas ob res turpissimum est: quod et discere non potest, qui sibi jam se scire persuasit, si modo illud disci potest; et per se ipsa temeritas non bene affecti animi signum est.“

Aus der bisherigen Darlegung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen nach Augustinus erhellet, daß dieser Kirchenlehrer den Glauben in ziemlich weitem Begriffe genommen hat, in einem so weiten Begriffe, daß, wie Ritter[77]) sagt, „darunter weder der christliche, noch überhaupt der religiöse Glaube verstanden werden kann," sondern vielmehr ein Glaube, wie er „auch dem Plato zugestanden wird." Wir aber sind dem großen Kirchenlehrer dafür sehr dankbar; denn dadurch, daß er in die Tiefe der menschlichen Natur niedergestiegen ist, und diese aufgeschlossen, und in dieser den Glauben überhaupt als ein absolutes Bedürfniß für den Menschen aufgezeigt hat, hat er dem religiösen Glauben wissenschaftlich den wesentlichsten Dienst geleistet, weil auch ihn in seiner Naturbegründetheit und Naturnothwendigkeit nachgewiesen, und Ritter irret, wenn er meint, „es ist nur ein Mißverständniß, wenn diese Beweise für den Glauben auch für den christlichen Glauben gelten sollen." Sie müssen auch für diesen gelten; denn steht alles menschliche Wissen — und selbst das, welches aus der eigenen Erfindung stammt, nicht ausgenommen[78]) — unter der Bedingung einer ersten subjectiven An- und Aufnahme einer objectiven Wahrheit, welche allererst (ob kurz oder lang, gilt gleich) in der Unmittelbarkeit festgehalten, und dann nach und nach allseitig begrifflich für das Bewußtseyn vermittelt wird; ist also in Allem und für Alles der Glaube die tiefste Wurzel des Wissens[79]): so kann auch das religiöse Wissen nur aus dem religiösen Glauben erwachsen, und ist

---

[77]) Geschichte der Philos. VI Th. S. 257.

[78]) „Unde et ipsa quae appellatur inventio, si verbi originem retractemus, quid aliud resonat, nisi quia invenire est in id venire, quod quaeritur. Propterea quae quasi ultro in mentem veniunt, non usitate dicuntur inventa, quamvis cognita dici possint, quia non in ea quaerendo tendebamus, ut in ea veniremus, h. e. ea inveniremus." De Trin. X, 7 n. 10.

[79]) „Die Philosophie kann in der Hauptsache keinen andern Gang einschlagen, als die Wissenschaft des positiven Glaubens, und hat, strenge genommen, auch keine größere Evidenz, als diese. Sie ruht auf dem Vernunftglauben oder auf der Unmittelbarkeit der Objectivität, und der Unterschied besteht lediglich darin, daß dieser Glaube der natürliche und allgemeine, jedem Menschen immerdar gegenwärtige, jener aber ein besonderer und übernatürlicher, weder in allen, noch überall und in jedem Lebensmomente realisirter ist." Kuhn a. a. O. S. 395.

auch der religiöse Glaube für das Wissen in den Gegenständen der Religion dieselbe allgemeine Grundbedingung. Das über Glauben und Wissen bisher im Allgemeinen Gesagte gilt daher nothwendig auch vom Glauben κατ᾽ ἐξοχήν, d. h. vom christlichen Glauben und seinem Verhältnisse zum Wissen. Ueber dieses Verhältniß spricht sich nun aber der große Kirchenlehrer noch näher in folgender Weise aus.

Der christliche Glaube hat zu seinem Gegenstande das Verhältniß Gottes zur Menschheit und der Menschheit zu Gott, wie solches in Lehre und That der Inhalt der besondern göttlichen Offenbarung ist [80]. Die Fähigkeit, Gott zu erkennen, liegt schon im Wesen des Geistes [81]; aber gleichwie alles Wissen außer der subjectiven Fähigkeit noch unter der Grundbedingung steht, daß das Object zum Subjecte in Beziehung trete: so muß, wenn der Mensch ein Wissen von Gott haben soll, auch von Seite Gottes eine Offenbarung an und eine Einwirkung auf den Menschen vorausgehen [82],

---

[80] „Fides in Ecclesia brevissime traditur, in qua commendantur aeterna, quae intelligi a carnalibus nondum possunt; et temporalia praeterita et futura, quae pro salute hominum gessit et gestura est aeternitas divinae providentiae.“ De agone christ. c. 13 n. 15.

[81] „In ipsa mente factus est homo ad imaginem Dei. In similitudine sua Deum quaeramus, in imagine sua Creatorem agnoscamus.“ Tract. 23 in Ev. Joan. 5 n. 10. „In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio.“ — De Trin. XIV, 17 n. 23.

[82] „Invoco te, Deus meus — —, in animam meam, quam praeparas ad capiendum te ex desiderio, quod inspiras ei.“ Confess. XIII, 1. „Sed quis potest credere, nisi aliqua vocatione, h. e. aliqua rerum testificatione tangatur? Quis habet in potestate, tali viso attingi mentem suam, quo ejus voluntas moveatur ad fidem? Quis autem animo amplectitur aliquid, quod eum non delectat? aut quis habet in potestate, ut vel occurrat, quod eum delectare possit, vel delectet, cum occurrerit? Cum ergo nos ea delectant, quibus proficiamus ad Deum, inspiratur hoc et praebetur gratia Dei, non nutu nostro et industria aut operum meritis comparatur: quia ut sit nutus voluntatis, ut sit industria studii, ut sint opera caritate ferventia, ille tribuit, ille largitur.“ De divers. quaest. ad Simplic. I, qu. 2 n. 21. „Die Bewegung des Göttlichen

und so führt von selbst und nothwendig der Glaube seinen Ursprung auf Gott zurück [83]). Es ist aber der Geist selbst Subject, von welchem auf die erhaltene Einwirkung eine Gegenwirkung ausgeht, welche im Falle des Entsprechens (denn sie kann auch widersprechen), im Falle des An- und Aufnehmens der Offenbarung und somit im Falle der Hingabe an Gott ein Eingehen in Gott ist [84]); und da schon der Glaube im Allgemeinen, wie oben

---

ist die erste: durch sie wird die menschliche aufgerufen und in Thätigkeit gesetzt, die nicht endet, bis die Einheit des Bewußtseyns mit dem Glaubensinhalte hergestellt ist, welche Einheit das Subject sofort ausspricht in dem Worte des Bekenntnisses: Ich glaube, credo." Staudenmaier a. a. O. S. 79. — „Um mein Gemüth," sagt Hoffmann, a. a. O. S. 42, „einem Principe aufschließen und glaubend in es eingehen zu können, muß dieses Princip zuvor sich in meinem Gemüthe als existirend wirklich und wirkend erkennbar gemacht haben." — Selbst Hegel (Phänomenologie S. 584) sagt auf seinem Standpunkte: „Es muß aus diesem Grunde gesagt werden, daß nichts gewußt wird, was nicht in der Erfahrung ist, oder wie dasselbe auch ausgedrückt wird, was nicht als gefühlte Wahrheit, als innerlich geoffenbartes Ewiges, als geglaubtes Heiliges, oder welche Ausdrücke sonst gebraucht werden, — vorhanden ist." Nur ist freilich nach Hegel der menschliche Geist nicht etwas von Gott Verschiedenes, sondern die Blüthe des göttlichen Seyns selbst, und darum ist im menschlichen Bewußtseyn Gott sich selber gegenständlich, und setzt als Substanz sich in das Subject, als Gegenstand des Bewußtseyns in Gegenstand des Selbstbewußtseyns über.

[83]) „Nemo sibi sufficit vel ad incipiendam vel perficiendam fidem, sed sufficientia nostra ex Deo est." De praedest. Sanct. c. 2 n. 5. „Operatur Deus fidem nostram, miro modo agens in cordibus nostris, ut credamus." Ib. n. 6.

[84]) „Accedere est credere. Qui credit, accedit; qui negat, recedit. Non movetur anima pedibus, sed affectibus." Tract. 48 in Ev. Joan. n. 3. „De Apostolis Ipsius possumus dicere, Credimus Paulo, sed non credimus in Paulum; credimus Petro, sed non, credimus in Petrum. — Quid ergo est, credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et ejus membris incorporari. Ipsa est ergo fides, quam de nobis exigit Deus: et non invenit, quod exigat, nisi donaverit, quod inveniat." Tract. 29 in Ev. Joan. n. 6; cf. Enchir. c. 21. „Die Bewegung des menschlichen Geistes zum göttlichen hin ist aber jene Thätigkeit, durch welche das Selbstbewußtseyn von seiner Seite aus Alles vollbringt, was erfordert wird, die erzweckte Einheit im Bewußtseyn zu erreichen. Es versenkt sich somit und vertieft sich in den göttlichen In-

bemerkt ward, ob der Realität seines Objectes seine Zuverläßigkeit in sich trägt, so daß er von dieser selbst den Namen fides hat: so wohnt diesem Glauben als göttlicher Setzung eine solche in noch viel höherem Grade ein [85]). Mit ihm ist wesentlich verbunden die Hoffnung, sofern sein Gegenstand künftige Verheißungen sind; und gleichwie der natürliche Glaube die natürliche Liebe zur Wahrheit zu seinem lebenden und treibenden Principe hat: eben so wird der göttliche Glaube durchlebt und durchherrscht von der göttlichen Liebe [86]).

---

halt, um sich mit demselben zu erfüllen, und zwar bis dahin, wo es sich im Glaubensbegriffe weiß, und so weiß, daß der Mensch das objectiv Göttliche zu seinem Eigenthum gemacht hat." Staudenmaier a. a. O. „Um die Wahrheit zu erkennen," sagt Hoffmann a. a. O., „muß man in die Wahrheit glaubend eingehen, und sie in sich gestalten und abbilden lassen, weil nur, wie schon bemerkt, das Einzelsehen des Geschöpfes durch ein Eingerücktwerden in das Centralsehen Gottes möglich ist, wobei der Glaube als der Act des Willenseinganges in Gott die Vermittlung übernimmt." Darum ist der Glaube, wie auch Leibnitz (System der Theologie rc. S. 58) erinnert, zugleich eine Zustimmung des Willens; wie aber dieser gegenüber dem Wirken der göttlichen Gnade in seiner Freiheit besteht, wird in der metaphysischen Psychologie nachgewiesen.

[85]) „Si fides in nobis, Christus in nobis." Tract. 49 in Evang. Joan. 11 n. 19. „Animae tuae anima fides est." Ib. n. 15. „Cum autem initio fidei, quae per dilectionem operatur, imbuta mens fuerit, tendit bene vivendo etiam ad speciem pervenire, ubi est sanctis et perfectis cordibus nota ineffabilis pulchritudo, cujus plena visio est summa felicitas." Enchir. c. 4. Leibnitz äußert sich bezüglich der im Glauben liegenden höheren Lebenskraft und Ueberzeugungsstärke in der erwähnten Dissertat. §. 29: „Interim tamen fides ipsa divina, siquando menti adfulserit, aliquid, plus quam opinionem, adfert, nec ab occasionibus vel motivis impellentibus iisque praeviis dependet, aut robur suum ab illis mutuatur; ultra intellectum ea progressa, voluntatem et cor occupat, ut nos ardentes et lubentes efficiat ad agendum legi divinae conformiter, nec amplius necesse sit rationes curare, aut ratiociniorum, quae menti objici possunt, difficultatibus immorari." — Dem Eschenmayer a. a. O. ist der Glaube „kein Fürwahrhalten aus Begriffen, auch nicht aus innern Gefühlen, auch nicht aus moralischen Gründen, sondern eine Gewißheit aus Offenbarung."

[86]) „Quae (fides) tunc est fides, quando exspectatur in spe, quod in re nondum videtur." De Civ.

Das Verhältniß nun aber, in welches Gott in Seiner Liebe und Erbarmung zur Menschheit getreten ist, ist offenbar etwas, was die Vernunft nicht aus sich erfinden, sondern nur durch vermittelnde Auctorität in Erfahrung bringen kann [87]), und die Momente, welche es enthält, sind dreifach. Die einen sind bereits Geschichte, und können als bereits vorübergegangen nur geglaubt werden; andere sind bezüglich ihrer Erfüllung noch der Zukunft vorbehalten, und diese werden, wie geglaubt, so auch gehofft; dritter Art endlich sind diejenigen, welche weder vorüber gehen, noch erst in Zukunft seyn werden, sondern ewig bleibend sind, und diese, dem körperlichen Auge unsichtbar, kann der Geist schon jetzt nach dem ihm einwohnenden Maaße schauen, und was er also schaut, ist ihm weit gewisser, als das, was der körperliche Sinn ihm bietet [88]); allein um zum Schauen derselben zu gelangen, muß er sie zuvor, wie alles Andere, was er lernt — denn das ist schon so Natur-Ord-

---

Dei XIII, 4. „Neque bonum nostrum jam videmus, unde oportet, ut credendo quaeramus.“ Ib. XIX, 4 n. 1. „Fides, quae per dilectionem operatur: ipsa est fides, quae fideles Dei separat ab immundis daemonibus.“ De grat. et lib. arb. c. 7 n 18. „Ergo fidei spes adjicienda est. — — Ergo tertia caritas necessaria est. — — Sine tribus istis igitur anima nulla sanatur, ut possit Deum suum videre i. e. intelligere.“ Soliloqu. I, 6 n. 12.

[87]) „Quod humana ratio non invenit, fides capit, et ubi humana ratio deficit, fides proficit.“ Serm. 190 de temp. n. 2. „Auctoritas autem partim divina est, partim humana; sed vera, firma, summa est, quae divina nominatur.“ De ord. II, 9 n. 27.

[88]) „Visibilium quidem rerum praeteritarum, quae temporaliter transierunt, sola fides est, quoniam non adhuc videnda sperantur, sed facta et transacta creduntur; sicut est illud, quod Christus semel pro peccatis nostris mortuus est et resurrexit . . . . — Ea vero, quae nondum sunt, sed futura sunt, sicut nostrorum spiritualium corporum resurrectio, ita creduntur, ut etiam videnda sperentur. — Quae vero ita sunt, ut neque praetereant neque futura sint, sed aeterna permaneant, partim sunt invisibilia, sicut justitia, sicut sapientia . . . . . (dicuntur invisibilia, quia oculis istis mortalibus videri omnino non possunt), sed intellecta conspiciuntur, ac per hoc et ipsa modo quodam sibi congruo videntur, et cum videntur, multo certiora sunt, quam ea, quae corporis sensus attingit.“ Ep. 120 ad Consent. n. 9.

nung, — von der überliefernden und erklärenden Auctorität an- und aufnehmen [89]). Die Praxis der katholischen Kirche, allererst Glauben zu verlangen, ist daher ganz natur- und zweckgemäß [90]), wogegen die entgegengesetzte Forderung, zuerst sehen

---

[89]) „Quia nullus hominum nisi ex imperito peritus fit, nullus autem imperitus novit, qualem se debeat praebere docentibus, et quali vita esse docilis possit: evenit, ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus non aperiat nisi auctoritas januam." De ord. II, 9 n. 26. „Naturae quidem ordo ita se habet, ut, cum aliquid discimus, rationem praecedat auctoritas." De mor. Eccles. cath. I, 2. „Et si unaquaeque disciplina, quamquam vilis et facilis, ut percipi possit, doctorem aut magistrum requirit: quid temerariae superbiae plenius, quam divinorum sacramentorum libros et ab interpretibus suis nolle cognoscere, et incognitos velle damnare?" De util. cred. c. 17 n. 35; cf. c. 7 n. 17. Alle und jede Wissenschaft, bemerkt Kuhn a. a. O. S. 399 ff., beruht wesentlich auf einer Voraussetzung, die sie als unmittelbare Wahrheit zu tractiren und zu respectiren hat. Diese Voraussetzung ist nun entweder die unmittelbare und reine Objectivität selbst: und in diesem Falle stellt die Wissenschaft den Proceß des Geistes dar, in welchem sich dieser als wissender Geist unmittelbar an der Objectivität selbst erweist, derselben ihren Inhalt abzugewinnen, und sie im Einzelnen sich zur Erkenntniß zu bringen hat; oder die Voraussetzung ist eine solche, in welcher die Objectivität bereits in einem Bewußtseyn aufgegangen und dargestellt ist, ist also selbst ein schon fertiges Bewußtseyn: und in diesem Falle stellt die Wissenschaft den Proceß des Geistes dar, in welchem sich dieser als wissender Geist am Geiste selbst erweiset. Eine Wissenschaft letzterer Art hat aber an einem solchen bereits fertigen Bewußtseyn für ihre strenge Wissenschaftlichkeit keine Schranke; im Gegentheile, je mehr die Grundlage schon eine geistige Einheit, und je mannigfacher diese gegliedert ist, desto vollkommener kann sich die aus dem Processe hervorgehende Wissenschaft als solche erweisen. Darum steht auch die Glaubenswissenschaft, welche das kirchliche Bewußtseyn zu ihrer unmittelbaren Voraussetzung hat, als Wissenschaft hinsichtlich streng wissenschaftlicher Darstellung hinter keiner Wissenschaft zurück, und, was die Philosophie betrifft, so sind die Erfahrungswissenschaften in ihrer Beziehung zu ihr im Grund eben dasselbe, was der Glaube nach seinen einzelnen Artikeln und Bestimmungen in dem kirchlichen Bewußtseyn für die Theologie ist: unmittelbare Wahrheit, für welche der vollständige Begriff (das Wissen im engeren Sinne) ausgemittelt werden soll.

[90]) „Unde illud exoritur, quod ab initio satagimus, nihil

zu wollen, um dann zu glauben, eine Verkehrtheit ist, welche im Grunde selbst den Begriff des Glaubens aufhebt; denn was man bereits sieht, von dem kann man, streng genommen, nicht sagen,

---

in Ecclesia catholica salubrius fieri, quam ut rationem praecedat auctoritas." De mor. Eccles. cathol. I, 25 n. 47. „Quae potest esse via salubrior, quam idoneum primo fieri percipiendae veritatis, adhibendo iis fidem, quae ad praecolendum et ad praecurandum animum sunt divinitus constituta?" De util. cred. c. 10 n. 24. „Recte igitur catholicae disciplinae majestate institutum est, ut accedentibus ad religionem fides persuadeatur ante omnia." Ib. c. 13 n. 29. Den in der neueren Zeit von Hermes beliebten, aber vom apostolischen Stuhle nichts weniger als belobten umgekehrten Weg, vom Wissen zum Glauben vorzuschreiten, also nichts zu glauben, bevor man nicht ein Wissen davon hat, hatten schon die Manichäer sich vorgesetzt, und unter weidlichem Losschimpfen auf den Geisteszwang in der katholischen Kirche von sich gerühmt, „se autem nullum premere ad fidem, nisi prius discussa et enodata veritate." Ib. c. 1 n. 2. Das schmeichelt allerdings dem menschlichen Hochmuthe sehr, und das lockte auch den jungen, feurigen Augustinus zur Secte der Manichäer. „Nosti enim, Honorate, non aliam ob causam nos in tales homines incidisse. — — — Quis non his pollicitationibus illiceretur, praesertim adolescentis animus cupidus veri, etiam nonnullorum in schola doctorum hominum disputationibus superbus et garrulus: qualem me tunc illi invenerunt, spernentem scilicet quasi aniles fabulas, et ab eis promissum, apertum et sincerum verum tenere atque haurire cupientem?" L. c. Allein vom Zweifel an der Wahrheit, bemerkt Hoffmann a. a. O. S. 12, gibt es keinen continuirlichen Uebergang zur Erkenntniß der Wahrheit; denn der Zweifel ist negativer Natur. Der pure Zweifel ist der Tod jedes Strebens. Wer nach etwas streben will, muß zuvor glauben, daß es ist; Niemand, sagt Augustinus sehr gut, strebt nach der Weisheit, es sey denn, er glaubt zuvor, daß sie ist. Und so ist es auch mit der Religion; „si nihil me credere jubet (sc. ille haereticus): hanc ipsam veram religionem ullam in rebus humanis esse non credo; quam eum esse non credo, non quaero." Ib. c. 14 n. 30. Wer daher vom Zweifel als solchem ausgeht, kann nie zum Glauben selbst und nie zu der ihm eigenthümlichen Wahrheit und Gewißheit kommen, und wenn er dazu kommt, so ist er eben in Wahrheit nicht vom Zweifel ausgegangen, sondern sein ganzer Proceß war nur eine Spiegelfechterei, worin er den Zweifel simulirte, im Hintergrunde aber das, auf was er hinauskommen wollte, schon vorhinein stillschweigend durch Glauben ponirt hatte.

daß man's erst glaubt [91]). Es ist aber der Glaube als göttliche Setzung, verbunden mit der Willenszustimmung, im Subjecte ähnlich einer Empfängniß, und gleichwie nach dieser die Frucht sich ausgestaltet, und darauf durch die Geburt an das Tageslicht tritt: so ist auch nach vorgegangenem inneren Entwicklungsprocesse die Frucht des Glaubens das Verständniß [92]),

---

[91]) „Videtis ergo, Fratres, quantum sint perversi et properando vitiosi, qui tanquam immaturi conceptus ante ortum quaerunt abortum, qui nobis dicunt: „„Quid me jubes credere, quod non video? Videam aliquid, ut credam. Jubes credere, dum non videam; ego videre volo, et videndo credere, non audiendo."" Dicat Propheta: Nisi credideritis, non intelligetis. Adscendere vis, et gradus oblivisceris. Utique perverse. O homo, si jam tibi possem ostendere, quod videres, non hortarer, ut crederes." Serm. 126 de Scriptur. n. 2. „Et nescio, utrum credere dicendus sit quisque quod videt." Tract. 79 in Ev. Joan. n. 1; cf. de util. cred. c. 16 n. 34. Darum erklärt es auch Ritter (Gesch. d. Philos. VII Th. S. 412) gegen Abälard's Schiboleth „per intellectum ad fidem d. h. um zum Glauben zu kommen, muß man durch das Wissen hindurchgehen," als eine „Widersinnigkeit des Gedankens selbst," daß das, wovon man bereits die höhere Erkenntniß hat, noch des niedern Glaubens bedürfen könnte. — Wohl spiegelt sich im Wissen der Glaube nach, indem jenes auf diesen als auf seinen Anfangspunkt sich stets zurückführt, und in dieser Beziehung sagt auch Augustinus (de util. cred. c. 11 n. 25): „Intelligens omnis etiam credit;" allein dadurch wird das Wissen nicht zum Glauben gemacht, da zwischen beiden keine Identität besteht. „Non omnis, qui credit, intelligit."

[92]) „Fiunt ergo inchoationes quaedam fidei, conceptionibus similes; non tamen solum concipi, sed etiam nasci opus est, ut ad vitam perveniatur aeternam." De divers. quaest. ad Simplic. I, qu. 2 n. 2. „Numquid ergo audire nos voluit verbum suum, et intelligere noluit? Quandoquidem si in audiendo et credendo vita aeterna est, multo magis in intelligendo. Sed gradus pietatis est fides, fidei fructus intellectus." Tract. 22 in Ev. Joan. n. 2. Daher ist im Glauben auch eine Ueberzeugung, und „alle Ueberzeugung," sagt Günther (Vorschule rc. I Abth. S. 71) „setzt eine Zeugung voraus, und ist selbst nichts Anderes, als eine ideelle Reconstruction des reell Gegebenen und Gezeugten." „Alle Kunst," sagt Schelling (Methode des academ. Studiums, Stuttg. und Tüb. 1830, S. 65) „hat eine Seite, von der sie durch Lernen erworben wird. Die Scheu vor Formen und angeblichen Schranken der-

und es ist göttlicher Wille selber, daß der Mensch dasjenige, was er vorerst im Glauben festhält, nach und nach je nach dem Maaße seiner Fassungskraft auch im Lichte der Vernunft schaue; denn dazu hat ihm ja Gott die Vernunft gegeben, dieses köstliche Vermögen, das ihn so wesentlich von den Thieren unterscheidet, und so hoch über dieselben erhebt [93]). Eine Vernachläßigung

---

selben ist die Scheu vor der Kunst in der Wissenschaft. Aber nicht in der gegebenen und besondern Form, die nur gelernt seyn kann, sondern in eigenthümlicher, selbst gebildeter, den gegebenen Stoff reproduciren, vollendet auch erst das Aufnehmen selbst. Lernen ist nur negative Bedingung, wahre Intussusception nicht ohne innere Verwandlung in sich selbst möglich."

[93]) „Si a me vel a quolibet doctore non irrationabiliter flagitas, ut, quod credis intelligas: corrige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ea, quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias. Absit namque, ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Propterea monet Apostolus Petrus, paratos nos esse debere ad responsionem omni poscenti nos rationem de fide et spe nostra. — — Si autem jam fidelis rationem poscat, ut, quod credit, intelligat, capacitas ejus intuenda est, ut secundum eam ratione reddita sumat fidei suae quantam potest intelligentiam; majorem, si plus capit; minorem, si minus: dum tamen, quousque ad plenitudinem cognitionis perfectionemque perveniat, ab itinere fidei non recedat." Ep. 120 ad Consent. n. 2—4. „Magnam spem Dominus Jesus dedit dicendo, Quaerite et invenietis. — — An aliud eos Dominus, quam sapientiam quaerere volebat, quando eos inventuros, si quaererent, promittebat?" Enarrat. in Ps. 118 serm. 29 n. 1. „Non ergo exigit Deus intellectum de equo et mulo, sed hominibus dicit, Nolite esse sicut equus et mulus, quibus non est intellectus. Hoc ergo dicit Deus, Non exigo participationem sapientiae meae ab eis, quae non feci ad imaginem meam, sed ubi feci, inde exigo, et usum ejus rei postulo, quam donavi." Enarrat. in Ps. 103 serm. 4 n. 2. Auch der heil. Anselm, welchen man, wie Rixner (Gesch. der Philos. II Bd. S. 18) sagt, „nicht unbillig den zweiten Augustin nannte," bezüchtiget in seiner Schrift Cur Deus homo, lib. I, c. 2 diejenigen der Nachläßigkeit, welche beim Glauben stehen bleiben, und nicht zur Wissenschaft des Glaubens fortgehen: „Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea prae-

des Verständnisses setzt den in seinem Wesen und in seiner Bestim=

---

sumamus ratione discutere: ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.“ Insbesondere trifft das diejenigen, welche berufen sind, Licht und Salz der Erde zu seyn. Es muß zwar jeder Christ in der Erkenntniß der christlichen Wahrheit wachsen; denn darin besteht ja eben, um mit Staudenmaier a. a. O. S. 112 zu reden, die Subjectivirung oder Individualisirung des göttlich Gegebenen; er subjectivirt oder individualisirt es aber nur dadurch, daß er es lebt, und aus diesem Leben selbst entwickelt sich eine Erkenntniß, welche im Vergleiche mit der blos begrifflichen, abstracten, formalen eine intensiv lebendige, concrete, reale und die eigentlich beseligende ist. Auf dieses Verständniß weiset auch Christus hin in den Worten: „Wer meine Lehre hat und sie thut, der wird sehen, daß sie aus Gott ist;“ in diesem aus der subjectiven Bethätigung erwachsenden Verständnisse zu wachsen ist Jedem gleichsehr Pflicht, und nur durch diese Bethätigung wird der objectiv seine Wahrheit, Gewißheit und Zuverläßigkeit schon in seinem Worte fides (quia fit, quod dicitur) ausdrückende Glaube am Subjecte selbst zur lebendigen Wahrheit ausgeprägt, oder subjectiv wahr gemacht, wie denn auch dasselbe Wort fides, nach Augustin's Erklärung, in seiner Zusammensetzung die subjective Bethätigung eben so wohl kund gibt: „Duae syllabae sonant, cum dicitur fides; prima syllaba est a facto, secunda a dicto. Interrogo ergo te, utrum credas? Dicis, Credo. Fac, quod dicis, et fides est.“ Serm. 49 de Script. n. 2; cf. de mendacio c. 20 n. 41; Tract. 50 in Ev. Joan. n. 6. Allein das eigentlich wissenschaftliche d. h. allseitig begrifflich vermittelte Wissen kann nicht Jedem zur Pflicht gemacht werden, und in dieser Beziehung gibt es immer Viele und muß es immer Viele geben, welche in gewisser Unmündigkeit stehen, und ihren äußeren Halt an denjenigen haben, welche die Wissenschaft zu ihrem Berufe haben. „Verum,“ sagt Augustinus ep. 118 ad Diosc. n. 33, „illa rectissima disciplina est, in arcem fidei quam maxime recipi infirmos, ut pro eis jam tutissime positis fortissima ratione pugnetur.“ Solche, sagt Leibnitz l. c. §. 40, sollen um die Einwürfe sich nicht kümmern, sondern an den positiven Beweisen festhalten, und werden sie dennoch von Einwürfen geplagt, so sollen sie ihren Geist davon abwenden, und ihre Wißbegierde Gott zum Opfer bringen. (Dieß erinnert an das, was Tacitus in seiner Germania cap. 34 sagt: „Sanctius ac reverentius visum de actis deorum credere, quam scire.“) Anderseits, bemerkt der große Mann weiter, soll man aber auch solchen, welche in ihrem Glauben nicht fest genug gegründet sind, nicht selbst erst noch mit Zweifeln und Einwürfen beikommen, die ihnen nur zum Verderben gereichen. Gegen Einwürfe, welche allgemein verbreitet sind, und darum dem

mung so erhabenen Menschen auf die Stufe der vernunftlosen Thiere herab [94]).

Aus all' dem erhellet bis zur Evidenz, daß Augustinus in religiösen, wie in andern Dingen, den sog. Köhlerglauben entschieden verwirft [95]). Er will in Allem den Vernunftgebrauch, ein selbst-

minder Gebildeten nicht verborgen bleiben, halte man ja nicht mit der Widerlegung zurück, gleich als wäre solche nicht möglich, sondern handhabe diese als Gegenmittel. „Ceterum necesse non est," lauten die Worte des unvergleichlichen Mannes selber, „theologicis hisce discussionibus vacare quemlibet, atque homines, quorum conditio investigationes istas exactas respuit, missa objectionum cura, fidei documentis debent esse contenti; et si forte illorum animus validissima quadam objectione pulsaretur, licebit inde mentem avertere, Deoque suam curiositatem in sacrificium offerre. Dum enim de veritate certi sumus, ne audire quidem objectiones tenemur. Et quia plurimorum fides infirma parumque radicata est, ut periculosa istiusmodi tentamenta sustinere nequeat, arbitror, illis offerenda non esse, quae ipsis possent esse exitio, aut, si eos celare non licet, quae nimis vulgata sunt, addendum veneno antidotum, hoc est curandum, ut solutio objectioni jungatur, minime vero eam tamquam impossibilem amovendam esse."

94) „Ergo intelligimus, habere nos aliquid, ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem. Ipsa mens invocabat lucem Dei et veritatem Dei. Ipsa est, qua capimus justum et injustum; ipsa est, qua discernimus verum a falso; ipsa est, quae vocatur intellectus, quo intellectu carent bestiae; quem intellectum quisquis in se negligit, et postponit ceteris, et ita abjicit, quasi non habeat: audit ex Psalmo, Nolite esse sicut equus et mulus, quibus non est intellectus." Enarrat. in Ps. 42 n. 6. „Quod equo natura est, homini crimen est." Enarrat. in Ps. 103 serm. 4 n. 2.

95) „Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus." Ep. 120 ad Consent. n. 3. „Si ergo, utrum sit Deus, satis esse existimas, quod non temere tantis viris credendum esse judicavimus; cur non, quaeso te, de iis quoque rebus, quas tanquam incertas et plane incognitas quaerere instituimus, similiter putas eorundem virorum auctoritati sic esse credendum, ut de investigatione earum nihil amplius laboremus? . . . Sed nos id, quod credimus, nosse et intelligere cupimus." De lib. arb. II, 2 n. 5.

thätiges Forschen; denn das Wissen und die Weisheit wollen errungen seyn [96]); aber eben so bestimmt nimmt er, wie wir gesehen haben, den Glauben mit unter die Grundlage des Wissens auf [97]).

---

[96]) „Si studeant sapientiae, si petant, si quaerant, si pulsent, possunt pervenire ad ejus participationem; non enim naturae, sed negligentiae denegatur." Enarrat. in Ps. 103 serm. 4 n. 3. „Ne sis ingratus ei, qui te fecit videre, unde possis credere, quod nondum potes videre. Dedit tibi oculos in corpore, rationem in corde; excita rationem cordis, erige interiorem habitatorem interiorum oculorum tuorum .... Non oculi vident, sed quidam per oculos videt; erige illum, excita illum. Non enim denegatum est tibi: rationale animal te Deus fecit, praeposuit te pecoribus, ad imaginem suam te formavit. Siccine uti illis debes, ut pecus, tantum ut videas, quid addas ventri, non menti? Erige ergo rationalem adspectum, utere oculis ut homo, intende coelum et terram etc." Serm. 126 de Scriptur. n. 3. „Scientia, ait Apostolus, inflat. Quid ergo? Scientiam fugere debetis, et electuri estis, nihil scire potius, quam inflari? Ut quid vobis loquimur, si melior est ignorantia, quam scientia? Ut quid vobis disputamus? Ut quid ista distinguimus? .... Amate scientiam, sed anteponite caritatem." Serm. 354 de divers. n. 6.

[97]) „Im Glauben beginnt alles Lernen selbst der gemeinsten Dinge, auf dem Glauben des Lernenden an den Lehrer beruht alle Wirksamkeit des Unterrichtes, alle Bildung und Erziehung, und wie die individuelle, so muß auch die allgemeine Vernunft lernen, die übrigen Dinge von solchen, die sie kennen, die göttlichen von Gott." v. Drey a. a. O. S. 399. Dem Augustinus als tiefem Menschenkenner ist nicht entgangen, daß unter denjenigen, welche nicht durch den Glauben zum Wissen, sondern umgekehrt durch das Wissen zum Glauben gelangen wollen, mitunter einige von einem löblichen Beweggrunde sich zu dieser verkehrten Ansicht bestimmen lassen, nämlich von der Scheu vor dem Meinen, welches, wie man bekennen muß, eine Schmach und eine große Erbärmlichkeit ist; allein solche macht er sehr gut darauf aufmerksam, daß sie den Begriff des Glaubens mit dem des Meinens identificiren, da doch beide Begriffe himmelweit von einander verschieden sind. Es ist doch gewiß etwas ganz Verschiedenes: zu wähnen, man habe ein Wissen, wo man in Wahrheit solches nicht hat, wie das im Meinen der Fall ist; und — zu wissen, daß man von etwas noch kein Wissen habe, was sich aber wird zum Wissen bringen lassen, und darum vorerst auf Auctoritätsgrund angenommen und festgehalten wird, was das Charakteristikum des Glaubens ist. Im Meinen liegt Irrthum,

Mit Recht erklärt er es als selbst der Vernunft gemäß, daß der Glaube der Vernunft vorangehe, wofür dann das Verständniß als Lohn folgt [98]); aber seinem psychologischen Tiefblicke ist es nicht minder klar, daß auch dem Glauben selbst schon ein Verständniß vorausgeht, von welchem aus der Geist in seiner fortschreitenden Entwicklung und unter göttlicher Vermittlung mehr und mehr in das Object des Glaubens eindringt, und in immer tieferer Erkenntniß desselben vorwärts schreitet [99]), wenn auch nicht dahin

---

das Meinen widerstreitet der Bestimmung des Menschen und ist zugleich eine Quelle des Stolzes; aber den Glauben treffen solche Beschuldigungen nicht, und im Glauben haben sie daher auch solche nicht zu fürchten. Augustin's Worte selber lauten: „Nam qui dicunt, nihil esse credendum, nisi quod scimus, id unum cavent nomen opinationis, quod fatendum est turpe ac miserrimum; sed si diligenter considerent, plurimum interesse, utrum se scire quis putet, an, quod nescire se intelligit, credat aliqua auctoritate commotus: profecto erroris et inhumanitatis atque superbiae crimen vitabit.“ De util. cred. c. 11 n. 25.

[98]) „Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem: hoc utique rationis est.“ Ep. 120 ad Consent. n. 3. „Intellectus merces est fidei.“ Tract. 29 in Ev. Joan. n. 6. Ist es also vernünftig, zu glauben, so liegt dem Unglauben immer auch Unvernunft zu Grunde. Man vergleiche hierüber Hoffmann a. a. O. S. 11.

[99]) „Nec quisquam, qui non intelligit, discit.“ De lib. arb. I, 1 n. 3. „Ex eo quod vides, credas, quod non vides.“ Serm. 126 de Scriptur. n. 3. „Quamvis enim, nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in Deum: tamen ipsa fide, qua credit, sanatur, ut intelligat ampliora ..... Proficit ergo noster intellectus ad intelligenda, quae credat, et fides proficit ad credenda, quae intelligat: et eadem ipsa ut magis magisque intelligantur, in ipso intellectu proficit mens. Sed hoc non fit propriis tanquam naturalibus viribus, sed Deo adjuvante atque donante.“ Enarrat. in Ps. 118 serm. 18 n. 3. „Das, was die Vernunft nicht gleich Anfangs begreift, und dem Zwecke der Offenbarung gemäß nicht sogleich begreifen soll, das ist für sie das Geheimniß. Dieß also ist nicht Etwas, was seiner Natur und Bestimmung nach dem Menschen ewig unverstanden und unbegriffen bleiben soll, sondern Etwas, was er nur jetzt, wo es ihm mitgetheilt wird, nicht versteht und nicht begreift, was ihm aber im Fortgange der

gelangt, daß der Glaube eigentlich im Wissen aufgeht; denn die hienieden vom Glauben eingeleitete Erkenntniß erhält selbst erst ihre Vollendung, wenn nach diesem Zeitleben der Glaube in das reine Schauen übergeht [100]). Daß in diesem Zeitleben die Men=

Zeiten und seiner religiösen Entwicklung, unter Gottes Leitung, immer verständlicher und begreiflicher werden kann und soll." v. Drey a. a. O. S. 298. Die gegenseitige Bedingung zwischen Glauben und Wissen drückt Günther (Lydia, philos. Taschenbuch rc. Wien 1849 S. 115) kurz so aus: „Der Mensch glaubt, weil er weiß, und weiß, weil er glaubt." „Ἐκ προγιγνωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία", sagt Aristoteles a. a. O.

[100]) Daß der Glaube hinieden sich nicht völlig in ein Wissen verwandeln und gleichsam ohne Rest in diesem auflösen lasse, liegt in folgenden Worten ausgesprochen: „Sumat fidei suae quantam potest intelligentiam; majorem, si plus capit; minorem, si minus: dum tamen, quousque ad plenitudinem cognitionis perfectionemque perveniat, ab itinere fidei non recedat." Ep. 120 ad Consent. n. 4. Die Fülle der Erkenntniß aber und die Vollendung überhaupt tritt erst nach diesem Leben ein: „Certa enim fides utcunque inchoat cognitionem; cognitio vero certa non perficietur, nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem." De Trin. IX, 1. „In toto quippe i. e. in plena perfectione requies, in parte autem labor. Ideo laboramus, quamdiu ex parte scimus, sed cum venerit, quod perfectum est: quod ex parte est, evacuabitur." De Civ. Dei XI, 31. Der Grund aber, warum in dem Wissen, zu welchem sich der Glaube entfaltet, der Glaube selbst nicht aufgeht, so lange der Mensch in diesem Zeitleben weilet, — liegt darin, daß „das, was," um mit Eschenmayer a. a. O. §. 143 zu reden, „im Glauben unmittelbar gewiß, aber prädicatlos ist, und durch das Wissen nun, nicht seiner Existenz nach, sondern seinem Werthe und seinen Eigenschaften nach bestimmt wird," auch insoweit es gewußt wird, in seinem tiefsten Grunde und in seiner göttlichen Unmittelbarkeit nicht aufhört, ein Glaubensobject zu seyn, der Glaube also, wie Staudenmaier a. a. O. S. 82 sagt, „das bleibende Fundament des Wissens" ist. Darum sagt auch Kuhn a. a O. S. 389 von den wissenschaftlichen Scholastikern sehr wahr: „Immer davon aus gehend, daß der Glaube das Erste und Letzte und die tiefste Wurzel des Wissens sey, strebten sie vom Glauben zum Wissen und im Wissen wiederum bis zu dessen Grenzen, d. i. zum Glauben vorzudringen." Er selbst führt S. 398 das Dogma der Trinität als Beispiel an, insofern über dieses eine wissenschaftliche Verständigung, namentlich auch durch Aufnahme aller andern sittlichen und religiösen Wahrheiten, als der zerstreuten und gebrochenen Strahlen des einen

schen schon in all' ihren irdischen Verhältnissen zu einander gegenseitig an den Glauben angewiesen sind, und dieser Glaube für ihre irdische Lebensgemeinschaft ein solch absolutes Bedürfniß ist, daß, wenn er je aus der Menschheit verschwinden könnte, die menschliche Gesellschaft selbst auch geradezu ob der einreißenden grenzenlosen Unordnung und Verwirrung nicht mehr fortbestehen könnte: das lag einem Manne, wie Augustinus, der nicht blos in das innere Leben des Geistes die tiefsten Blicke gethan, sondern auch im äusseren Leben außerordentlich viele Erfahrungen gemacht hat, und gerade in dieser Beziehung als Bischof gemacht hat, als welcher er nach der Gewohnheit der damaligen Zeit auch die irdischen Händel, Klagen und Streitigkeiten unter seinen Gläubigen aufzunehmen, zu ordnen und zu schlichten hatte, in seiner ganzen tiefen Bedeutsamkeit vor Augen. Er unterließ daher auch nicht, daraus, daß des Menschen niederes, irdisches, auf Zeit und Raum beschränktes Lebensverhältniß schon schlechterdings und unwandelbar, wenn anders die menschliche Gesellschaft bestehen soll, auf Glauben gegründet ist, die Folgerung zu ziehen, daß das höhere, überirdische, über Zeit und Raum hinausreichende Lebensverhältniß desselben, die Religion, noch um so nothwendiger den Glauben zu seiner Grundlage haben müsse [101]. Die wahre Religion muß daher auf fester Auctorität

---

ewigen Lichtes, bewerkstelliget werden kann, und fährt dann fort: „Ist aber dieses geschehen, so steht die Wahrheit der Trinität nicht mehr auf der ersten Stufe der Unmittelbarkeit des Glaubens, als eine subjective und empirische Position, sondern als allgemeiner und objectiver speculativer Begriff, ohne deßhalb auch nur einen Augenblick aufgehört zu haben, in Bezug auf Wahrheit und Gewißheit ein rein Unmittelbares zu seyn."

[101]) „Nam in alio vitae actu, prorsus nescio, quo pacto possit homo nihil credere." De util. cred. c. 11 n. 25. „Si auferatur haec fides de rebus humanis, quis non attendat, quanta earum perturbatio et quam horrenda confusio subsequatur? Nun geht er speciell in die Freundschafts-, Familien- und Verwandtschafts-Verhältnisse ein, und zeigt auf eine, wie Ritter Gesch. d. Philos. VI Th. S. 257 gesteht, „sehr eindringliche Weise," welches die zerstörende Wirkung des Grundsatzes „Quod non video, credere non debeo," in all diesen Verhältnissen seyn würde, wenn er je ins Leben eingeführt werden könnte, und schließt dann: Non credentibus nobis, quae videre non possumus, ipsa humana societas, concordia pereunte, non stabit." De fide rer., quae non vid. c. 2 n. 4. „Multa

beruhen [102]). Alles aus dem Lernen hervorgehende Erkennen

---

possunt afferri, quibus ostendatur, nihil omnino humanae societatis incolume remanere, si nihil credere statuerimus, quod non possumus tenere perceptum.“ De util. cred. c. 12 n 26; cf. Confess. VI, 5 n. 7.

„Si ergo non credentibus nobis, quae videre non possumus, ipsa humana societas, concordia pereunte, non stabit: quanto magis est fides, quamvis quae non videntur, rebus adhibenda divinis? Quae si non adhibeatur, non amicitia quorumlibet hominum, sed ipsa summa religio violatur, ut summa miseria consequatur.“ De fide rer., quae non vid. c. 3 n. 4.

[102]) „Vera religio, nisi credantur ea, quae quisque postea, si se bene gesserit dignusque fuerit, assequatur atque percipiat, et omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio iniri recte nullo pacto potest.“ De util. cred. c. 9 n. 21. „Nach dem allgemeinen Urtheile,“ bemerkt v. Drey a. a. O. S. 302, „schadet dem gründlichen Denken und Lernen nichts so sehr, als der Wahn des Lernenden, er wisse schon, was er doch nicht weiß.“ Darum spricht auch Schelling (Methode des acad. Stud. ꝛc. S. 61) von einer „unumgänglichen Nothwendigkeit der Gefangennehmung und Ergebung des Willens unter den Gehorsam des Lernens in allen Wissenschaften,“ und da kann man wohl fragen, fordert die Offenbarungslehre nicht mit noch größerem Rechte solche Gefangengebung? — Es ist aber, bemerkt v. Drey hierüber, „die Gefangennehmung des Verstandes, wie es die Schrift ausdrückt, nicht, wie es scheinen könnte, eine Gewaltthat von Seite der Offenbarung, sondern ein Act der Freiheit von der Vernunft, zwar motivirt durch das Bewußtseyn seiner Nothwendigkeit, aber auch dieses Bewußtseyn ist die That der Vernunft, welche hierin, wie in allem Uebrigen, was sie nach ihrem Bewußtseyn als etwas Nothwendiges mit Freiheit thut, nur ihr eigenes Gesetz an sich vollzieht.“ Dieser Gelehrte führt nun weiter aus, daß diese Gefangennehmung nicht nur kein Aufgeben der Vernunft, sondern nicht einmal eine Beschränkung der Vernunftthätigkeit in den ihr offenen Richtungen ist, und beruft sich dann auf die Aeußerung eines Mannes, der dafür bekannt ist, daß er sonst nicht geneigt war, seinen Verstand gefangen zu geben, nämlich Lessing, welcher (Werke Bd. 24 S. 20) in seinen Bemerkungen gegen den Fragmentisten und die Neologen seiner Zeit sagt: „Eine gewisse Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens beruhet auf dem wesentlichen Begriffe einer Offenbarung. Oder vielmehr, — denn das Wort Gefangennehmung scheinet Gewaltsamkeit auf der einen, und Widerstreben auf der andern Seite anzuzeigen, die Vernunft gibt sich gefangen; ihre Ergebung ist nichts als das Bekenntniß ihrer Grenzen, sobald sie von der Wirklichkeit der Offenbarung versichert ist. Dieß also,

gründet sich auf zwei Factoren, auf die Auctorität und auf die Vernunft; ersterer verdankt man das, was man glaubt; letzterer das Wissen; beide aber stehen in dem Verhältnisse zu einander, daß der Auctoritätsglaube im Erkenntnißprocesse der Zeit nach vorangeht, für sich selber aber, d. h. schon für seine Möglichkeit im Subjecte die Vernunft als Vermögen voraussetzt [103]; denn nie würde er auch nur glauben können, wenn ihm nicht die Vernunft dazu einwohnete [104].

So der große Kirchenlehrer; in solcher Weise hat er das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen, zwischen Vernunft und Offenbarung bereits aufgefaßt und dargelegt, so tief und klar, so richtig und erschöpfend bestimmt, daß es der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts schwer hält, dem ganzen Verhältnisse in der Bestimmung eine eigentlich neue Seite abzugewinnen, ja man vielmehr von jenem sagen muß, daß er, wie er einst der Lehrer des 4. und 5. und aller folgenden Jahrhunderte war, so der Sache nach hierin und in gar vielem Anderen eben so wohl noch ein

---

dieß ist der Posten, in welchem man sich schlechterdings behaupten muß; und es verräth entweder armselige Eitelkeit, wenn man sich durch hämische Spötter herauslachen läßt, oder Verzweiflung an den Beweisen für die Wirklichkeit einer Offenbarung, wenn man sich in der Meinung hinauszieht, daß man es alsdann mit diesen Beweisen nicht mehr so streng nehmen werde. Was man damit retten will, geht um so viel unwiederbringlicher verloren; und es ist bloßer Fallstrick, den die Widersacher der christlichen Religion, durch Uebertreibung des Unbegreiflichen in derselben, denjenigen von ihren Vertheidigern legen, die ihrer Sache so ganz gewiß nicht sind, und vor allen Dingen die Ehre ihres Scharfsinns in Sicherheit bringen zu müssen glauben."

[103]) „Nulli autem dubium est, gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis." Contra Academ. III, 20 n. 43. „Quod credimus, debemus auctoritati; quod intelligimus, rationi." De util. cred. c. 11 n. 25. „Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate et ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est." De ord. II, 9 n. 26.

[104]) „Etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. — — Si igitur rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, proculdubio quantulacunque ratio, quae haec persuadet, etiam ipsa antecedit fidem." Ep. 120 ad Consent. n. 3; cf. de lib. arb. III, 24 n. 72.

Lehrer des 19. Jahrhunderts ist, wiewohl man sich in diesem, wie Günther [105]) treffend sagt, „lieber nachsagen läßt, ein neu aufgelegter correcter Jakob Böhme zu seyn, als nachreden, man sey ein halber Schüler von St. Thomas Aquin oder von St. Augustin: denn hier stünde man blos im Schatten eines Weisen mit einem Heiligen-Scheine, dort fabricirt man auf eigene Faust, wiewohl aus fremdem Leder, Meilenstiefeln für Reisende ins heilige Land, zum Grabe des Erlösers," — und wäre es auch, um das Christenthum selbst zu begraben. Was aber in dieser Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen dem Kirchenlehrer Augustinus besonders hoch angerechnet werden muß, und wodurch er als Philosoph dasteht, ist, daß im Hinblicke auf den göttlichen Lebensproceß, welchen das Christenthum im Menschen gründet und erhält, er auch an der Selbstheitlichkeit des Geistes festhält, und diesem die Selbstverständigung, dieses Urdocument seiner Freiheit, als wesentlich und schlechthin nothwendig vindicirt, und Günther [106]) hat fürwahr nicht zuviel gesagt, wenn er in seinem Sendschreiben an J. H. Fichte den letzt genannten Ausspruch Augustin's: „**Etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus... Proculdubio quantulacunque ratio, quae haec persuadet, etiam ipsa antecedit fidem**" ein „riesenhaftes Wort" nennt; denn es ist in dieser Anschauung der Geist auch gegenüber dem göttlichen Wirken in jener Tiefe seines Wesens erfaßt, worin er, obwohl ein Geschöpf, weil nicht aus und durch sich, ein Fürsichseyn ist, als welches er schon Urbeginns nur mit selbstigem Wollen in seine objective Idee eintreten sollte, eben darum aber, als frei, auch nicht eintreten konnte, und selbst noch als Gefallener so gestellt ist, daß an ihm die Erlösung nicht, ohne daß er selbst mitwirke, vollzogen werden kann. Die Art und Weise aber, wie Augustinus nach dem damaligen Stande der Wissenschaft das Verhältniß des endlichen Geistes zu Gott, dem Unendlichen, Absoluten, überhaupt bestimmte, wird in der metaphysischen Psychologie an Ort und Stelle ihre Darlegung und Besprechung finden. —

---

[105]) Vorschule rc. I Abth. S. 61.

[106]) Januskōpfe zur Philos. und Theol., Wien 1834, S. 316.

Der metaphysischen Psychologie

I. Hauptstück.

Primitiver Ursprung der Seele.

§. 1.

Lehre von den Ideen.

Daß das Weltganze von einem Principe getragen und durchherrscht wird, welches die in demselben enthaltene Vielheit zu dieser Einheit verbindet; daß, wie das Ganze, so auch jedes einzelne Reich in demselben seine ewigen und unwandelbaren Gesetze hat, durch welche es für sich in seiner Besonderheit besteht, und zugleich als lebendiges Glied in Einheit und Harmonie das große Ganze mitconstituirt; daß jedes Reich selbst wieder viele Abstufungen enthält, deren jede bei sonstiger wesentlicher Einheit mit den andern jeder andern gegenüber eine eben so wesentlich bestimmte Unterschiedenheit an sich trägt, und daß auch jedes Einzelwesen, als selbst eine Vielheit in individueller Einheit, sowohl nach seinem Fürsichseyn als auch nach seiner Relation zu Anderem eine innere und äußere Bestimmtheit hat, in welcher, als einer wesentlichen, nicht minder als in der Vielheit und Allheit eine wunderbar tief berechnete Ordnung und Zweckmäßigkeit sich offenbaret: das sind offenkundige und unumstößliche Thatsachen; Thatsachen, welche jeden Denk- und Urtheilsfähigen, der sie zum Gegenstande seiner Betrachtung macht, zu der Annahme nöthigen, daß das All als Ganzes und in seinen Theilen das Werk und die Erscheinung eines unendlichen Denkens, der realisirte Gedanke oder Begriff dieses unendlichen Denkens selber ist. Gleichfalls unbestreitbar ist ferner, daß die Dinge alle endlich sind, und daraus folgt mit gleicher Nothwendigkeit, daß dieses unendliche

Denken weder von einem Einzelnen aus ihnen, noch auch von ihrer Gesammtheit ausging und ausgeht, so als wären sie nach Seyn und Wesen und Bestimmung nur das Product ihres eigenen Denkens; denn sie erscheinen — und mögen sie auch, wie z. B. die Geister, wirklich selber denken, während andere, die Naturdinge, geradezu selber nicht denken — immerhin in Bezug auf Seyn und Wesen und Wesensbestimmtheit als ein solches Gedachtes und Gewolltes, welches in dieser Beziehung gar nicht von sich abhängt, sondern sich schlechthin als das und so haben muß, was und wie es ist. Folglich ist das Princip, welches sie gedacht und gewollt hat, sie denkt und will, und von welchem sie abhängen, außer und über ihnen, ohne daß aber deßhalb sie außer ihm sind, vielmehr können sie als seine, auch realisirten, Gedanken nur in ihm seyn, da sie, als nicht durch sich seyend, nur in seinem Denken und Wollen und durch sein Denken und Wollen bestehen. Allein es ist eben so nothwendig, daß sie schon vor ihrer Realisirung in dem Denkenden eine vorzeitliche Existenz hatten oder als Ideen existirten; denn bei ihrem zeitlichen Auftreten bringen sie schon in ihrem Principe ihre ganze Bestimmtheit mit, treten also als etwas bereits Gedachtes und Gewolltes auf. Da nun die Philosophie als subjective Thätigkeit die Vermittlung des Objectes für das Bewußtseyn des Subjectes ist durch Erfassung der Erscheinung aus ihrem Grunde (dem Seyn) und des Seyns hinwieder aus seinem Grunde, und da das Seyn zunächst eine Erscheinung der Idee ist, diese selbst aber wieder in dem Unendlichen oder Absoluten gründet: so wird es auch klar, warum jede Philosophie, welche bis auf der Dinge letzten Grund vordringen wollte und, um nur überhaupt Philosophie zu seyn, vordringen mußte, das Seyn in der Idee zu erfassen strebte, die Ideenlehre daher auch, wie Staudenmaier [1]) sich ausdrückt, „der eigentliche Fokus einer jeden Philosophie ist." Weil aber die Ideen constitutiv sind für das Seyn, als die wirksamen Principien desselben, mit dem Seyn aber das Denken des Subjectes Eins werden soll: so sind sie auch constitutive Principien für die Herstellung der Einheit des Denkens und Seyns, und, wie derselbe Gelehrte [2]) unter Bezugnahme auf Schelling sagt,

---

[1]) Philosophie des Christenthums, I Bd. Lehre von der Idee; Gießen 1840, S. IX.

[2]) A. a. O. S. 178.

eines Philosophen Ideenlehre ist sein System und umgekehrt sein System seine Ideenlehre. Die Wahrheit oder Falschheit einer Philosophie in ihrem Principe, der ganze metaphysische Werth oder Unwerth derselben hängt von ihrer Ideenlehre, und in dieser zu tiefst von der Bestimmung des principiellen Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen, des Relativen zum Absoluten ab; allein bei dieser wurzelhaften Verhältnißbestimmung zeigt sich ein mächtiger Unterschied zwischen den Ideenlehren. Anders ist die Ideenlehre derjenigen, welchen für ihre Speculation das Licht der speciellen göttlichen Offenbarung leuchtet, und welche Gott als den Weltschöpfer im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes erkennen — Theismus —; und anders die Ideenlehre derjenigen, welche für ihre Speculation blos die allgemeine göttliche Offenbarung, als welche die Welt dasteht, sich gegenüber haben, und sodann zum Behufe einer Erklärung derselben als Erscheinung entweder annehmen, daß sie geradezu eine Selbstdarstellung des göttlichen Wesens sey — Pantheismus —; oder annehmen, daß der Weltstoff der Gottheit gegenüber gleichfalls von Ewigkeit her sey, und von dieser nur die Gestaltung erhalten habe, wobei sie selbst das allgemeine Lebensprincip und die allgemeine Vernunft sey — Semipantheismus —; oder endlich annehmen, daß dieser ewige Weltstoff von der Gottheit nach einer ihr gleich ewigen und von ihr unabhängigen Idealwelt gestaltet worden sey — dualistischer Deismus —. Im ersteren Falle sind die Ideen die ewigen und unwandelbaren Gedanken Gottes von den Dingen, und die Dinge selbst nur die substanziirt in die zeitliche Existenz hereingeführten Ideen. Im Pantheismus, im halben wie im ganzen, sind die Ideen, um mit Schelling [3]) zu reden, „die ersten Organismen der göttlichen Selbstanschauung," wo dann im vollen Pantheismus die Natur nur „die ganze reale Seite in dem ewigen Akt der Subjekt-Objektivirung" ist, welche, aus der Idealität durch (Selbst-) Verwandlung gewordene, Realität sich durch das Licht und durch die Vernunft wieder in die Idealität umwandelt, während im Semi- (oder psychischen) Pantheismus die Materie als solche vom Begriffe der göttlichen Selbst-

---

[3]) Methode des akadem. Stud., 3. Ausg., Stuttg. und Tüb. 1830, S. 240, 254, 263, 21 u. a. Man vergl. auch: Ideen zu einer Philos. der Natur, Landshut 1803, S. 73—82; von der Weltseele ꝛc, Hamburg 1806, S. XIX—L.

darstellung ausgeschlossen bleibt. Im dualistischen Deismus werden die Ideen als außer Gott für sich seiende Substanzen genommen, welche dem Weltbildner als *παραδείγματα* dienen, und von welchen die Dinge nur *ὁμοιώματα* sind. Daß diese letztere Ansicht von dem großen Plato vielfach ausgesprochen wird, ist bekannt[4]; eben so bekannt aber auch, daß die Gelehrten bis zur Stunde darüber noch zu keiner Uebereinstimmung gekommen sind, ob das wirklich seine entschiedene Ansicht war, und so möge hier, ehe des heiligen Augustinus Ideenlehre dargelegt werde, noch zuvor die platonische Ideenlehre, welche durch alle Jahrhunderte herab so viele Geister, den Augustinus nicht ausgenommen, angeregt hat, ihre Stelle finden.

Fest steht, wie Plato die Ideen genannt hat: das Seyende, das schlechthin Seyende, das wahrhaft Seyende, das rein für sich Eingestaltige, das sich stets gleich Bleibende und keinem Wechsel und keiner Veränderung Unterworfene; das Wesen der Dinge, das Unsichtbare und Ewige; das, was selber weder geworden ist, noch auch vergeht, der Dinge Urbilder u. s. f.[5]. Auch das macht keine Schwierigkeit, wenn er sie hie und da als Gattungs- und Artbegriffe nimmt.

---

[4] Tim. p. 28 a. c.; 29 a. b.; Parmen. p. 132 d. e.; Phaed. p. 100 b. c.; Cratyl. p. 401 c. Möhler (gesammelte Schriften, herausgegeben von Dr. J. Döllinger, Regensb. 1839, I. B. S. 427) nennt in der Auslegung des Plato das die gewöhnliche Ansicht. „Vult enim Plato, esse quasdam substantias invisibiles, incorporales, supermundiales, divinas et aeternas, quas appellat ideas i. e. formas exemplares et causas naturalium istorum manifestorum et subjacentium corporalibus sensibus, et illas quidem esse veritates, haec autem imagines earum." Tertull. de an. c. 18; cf. Thom. Aqu. Summa I. qu. 15 art. 1; Duns Scot. Sentent. lib. I. dist. 35 qu. un. In der neuesten Zeit ist Staudenmaier (Philos. des Christenth., I. B. Lehre von der Idee, Gießen 1840, S. 83—95; man vergl. seine Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems, Mainz 1844, S. 57, Anm. 2) mit seiner ganzen Waffenrüstung der Gelehrsamkeit für diese Deutung in die Schranken getreten.

[5] *Τὸ ὄν — τὸ ὄντως ὄν — ὡς ἀληθῶς ὄν — μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ᾽ αὐτό — ὡςαύτως ἀεὶ ἔχον καὶ κατὰ ταὐτά, καὶ οὐδέποτε οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδεχόμενον — αὐτὴ ἡ οὐσία — τό ἀΐδιον — τὸ ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον — τὰ παραδείγματα* u. s. f. Phaed. p. 37. ff; Cratyl. p. 386. ff; Phileb. p. 16. ff; de Rep. V, 479. c. d.; VI, 510. c.; 511. c. d.; Tim. p. 27. ff; Parmen. p. 132. d. e.; Soph. p. 248. a.; Politic. p. 269. d.

Der Begriff ist ja als formale Einheit der Vielheit und Mannigfaltigkeit des Seyns in der Erkenntniß und für die Erkenntniß nicht eine blos abstracte Einheit, welcher außerhalb nicht eine wirkliche Einheit entspräche: vielmehr beruht die Vielheit und Mannigfaltigkeit, in welcher das Seyn in Erscheinung tritt, selbst auf einem, mit Einschluß des Besonderen, über einander geordneten höheren Allgemeinen, welches sich durch das Individuelle hindurchzieht, und mit zu dem ganzen vollen Leben desselben gehört, und wenn der Geist die Seyns-Vielheit und Mannigfaltigkeit für sein Bewußtseyn im Begriffe zur Einheit zusammenfaßt, so ist er nur der wirklichen Einheit, dem eigentlichen Seyn, dem Bleibenden und Unwandelbaren in der Vielheit und Mannigfaltigkeit nachgegangen, und hat dieses in sich aufgenommen, so daß dieses, wie außer ihm für sich seyendes Real-Princip, eben so in ihm Erkenntniß-Princip ist. Es ist daher von einem Geschichtschreiber der Philosophie sonderbar, wenn er den Plato deßhalb im Widerspruche mit sich selber wähnt (einem Widerspruche, von welchem er denselben auch befreien zu müssen glaubt), daß dieser „die Ideen bald als Vernunftbegriffe, bald als Substanzen nehme“ [6]), da es doch zur Wahrheit und Wirklichkeit des Begriffes gehört, daß er dem Seyn entspreche, dieses nach seinem Wesen in ihm sich vollkommen wiederspiegle. Aber eben deßhalb, weil der Begriff überhaupt seine Wahrheit und reale Bedeutung in seiner Einheit mit dem Seyn hat, konnten dem Plato die Ideen nicht bloße Gattungsbegriffe seyn, da der Begriff als Abstractum das Seyende zu seiner Voraussetzung hat, und Plato ausdrücklich die Idee das schlechthin Seyende nennt, welches nicht erst wird, in Bezug auf seine Existenz also nicht erst von des Geistes Denken abhängt, sondern schon vorher ist und vorher seyn muß, um von diesem erkannt werden zu können.

Allein eine andere Frage ist, wie nach Plato die Ideen als das Seyende zur Gottheit sich verhalten. Dachte er sich dieselben wirklich als eigentliche Gedanken Gottes, die in dem göttlichen Denken ihren ewigen Ursprung haben, und auch, nach Außen verwirklichet, in demselben gleichmäßig forteristiren; oder dachte er sie als außer und neben Gott für sich seyend und mit Gott gleich ewig? und wenn Ersteres: hat Gott in ihnen etwas Anderes als sein eigenes Wesen, d. h. hat er in ihnen ein Nichtich gedacht, oder sind sie statt Gedan-

[6]) So Buhle, Geschichte der Philosophie, II. Th. S. 105.

ken Gottes von den Dingen nur Gedanken Gottes von sich selbst, und in ihrer Verwirklichung nur eine Entwicklung seines Wesens selbst? — Seine Ausleger theilen sich in diese möglichen, unter sich aber gewiß grundwesentlich verschiedenen, Annahmen, und da jede Partei für ihre Deutung Stellen aus seinen Schriften beibringt, ohne die entgegengesetzten Stellen entkräften und in den ihrigen aufgehen machen zu können, so muß der Grund davon wohl in Plato selber liegen, d. h. er muß selber über die Ideen keine bestimmte, bis zur Ausschließung der Möglichkeit jeder andern durchgebildete Ansicht gehabt haben, und da keine Aussicht da ist, daß die eine Deutung als die alleinige und ausschließliche wird declarirt werden können, so wird die Frage dahin gestellt werden müssen, welche Ansicht die vorherrschend seine war. Es sey ferne, den größten der Philosophen des Alterthums hiemit entwerthen zu wollen, welchen Hegel eins von den welthistorischen Individuen nennt, „dessen Philosophie eine von den welthistorischen Existenzen ist, die von ihrer Entstehung an auf alle folgenden Zeiten für die Bildung und Entwicklung des Geistes den bedeutendsten Einfluß gehabt haben." Seine in Allem zur Betrachtung des Göttlichen aufstrebende Kraft des Geistes macht ihn für und für ehrwürdig; sein Ideenreichthum, die Lebendigkeit und Wärme und unvergleichliche Dialektik, womit er denselben darzulegen verstand, werden ihm auch noch die Bewunderung der weiteren Jahrhunderte sichern; allein das kann auch nicht in Abrede gestellt werden, daß er es liebte, sich in den Besitz so vieler speculativer Ideen wie möglich zu setzen, und, um diesen Ideenreichthum sich nicht zu verkümmern, es unterließ, denselben innerlich scharf zu scheiden, und nach Außen die Grenzen desselben bestimmt zu ziehen. Daß diese Unterlassung ihren Grund in dem Mangel eines festen und sichern Criteriums der Wahrheit hat, wie solches in der speciellen göttlichen Offenbarung vorliegt, ist außer Zweifel; allein die Folge davon war, daß, wie auch Staudenmaier[7]) hervorhebt, seine Lehre beinahe alle Principien der Speculation enthält, und es so seine Eigenthümlichkeit ist, keine feste Eigenthümlichkeit zu haben[8]). Darum konnten die Einen, an

---

[7]) Philosophie des Christenthums, I. Bd. S. 86.

[8]) Ueber die Dunkelheit, in welcher Plato seine Leser in wichtigen metaphysischen Fragen über seine wahre Ansicht läßt, und über die Schwierigkeit, von welcher deßhalb eine sichere Auslegung desselben be-

gewisse Stellen in seinen Schriften sich haltend, ihn theistisch deuteten [9]), und die Ideen für die an den Dingen zur Verwirklichung

---

gleitet ist, äußert sich Augustinus also: „Quid autem in his vel de his singulis partibus Plato senserit, id est ubi finem omnium actionum, ubi causam omnium naturarum, ubi lumen omnium rationum esse cognoverit vel crediderit, disserendo explicare et longum esse arbitror et temere esse affirmandum non arbitror. Cum enim magistri sui Socratis, quem facit in suis voluminibus disputantem, notissimum morem dissimulandae scientiae vel opinionis suae servare affectat, quia et illi ipse mos placuit, factum est, ut etiam ipsius Platonis de rebus magnis sententiae non facile perspici possint." De Civ. Dei VIII, 4.

[9]) So z. B. Kant, Krit. d. r. Vern, 4. Aufl. Riga 1794, S. 595; Kinderrvater, Anmerk. und Abhandl. zu de nat. deor., Leipz. 1790, S. 153, und de nat. deor. selbst, Leipz. 1796, S. 21; Buhle l. c. II. Th. S. 94; Tennemann, l. c. II. B. S. 370 ff.; Hörstel Platons Timäus nach Inhalt und Zweck, Braunschw. 1795 S. 90; Windischmann Platons Tim., Hadamar 1804 S. 14. 41 u. 6; Trendelenburg Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata, Lips. 1826 S. 42—46; id. de Platonis Philebi consilio, Berol. 1837 S. 18 22; Richter de ideis Platonis etc. etc., Lips. 1827 §. 12, welchen man aber, vielleicht mit mehr Recht (man vergleiche §. 9 und Wienbarg de primitivo idearum Platonicarum sensu, Marburg. Catt. 1829 S. 35), unter jene zählen kann, welche einen idealistischen Pantheismus in Plato finden; Weisse de Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principiis differentia, Lips. 1828 S. 23; Schramm Plato poetarum exagitator, Vratisl. 1830 S. 14. 33; Reinhold l. c. §. 63.; Ritter l. c. II. B. 416; Stallbaum in Tim. 27. d; Moeller Theodicaeae Platonicae lineamenta, Berol. 1839 S. 16; Dittrich dissert. inaug. de Cratylo Plat., Berol. 1841 S. 19; Sigwart, Gesch. d. Philos., Stuttg. und Tüb. 1844, I. B. S. 126. 313. Ohne Zweifel hat die hohe Achtung, in welcher Plato steht, bei Vielen auch das Ihrige zu dieser theistischen Deutung beigetragen. Selbst Staudenmaier (und das ist mit ein Beweis des Unsichern und Schwankenden in Plato selbst) glaubte noch in seinen 1835 und 1836 herausgegebenen Werken, dem Pragmatismus der Geistesgaben S. 158 und Joh. Scot. Erigena ꝛc. S. 456 f. 381, den Theismus in ihm finden zu können. Wenn die Neuplatoniker die Differenz zwischen ihrem Plato und dem Christenthume so klein wie möglich darzustellen suchten, so begreift sich das aus ihrer Stellung gegenüber dem in höherer Vollendung sich bewährenden Christenthume, und ebenso, wenn das Christenthum seinen leuchtenden Einfluß auch auf sie ausübte, oder wenn sie geradezu, um sich im Kampfe gegen dasselbe leichter zu behaupten, durch christliche

gebrachten Gedanken Gottes erklären. Wohl hat schon unter den Philosophen vor ihm Anaxagoras von Klazomene Gott und Welt in der Speculation substantiell geschieden, und ersteren als *νοῦς* bezeichnet, und in seinem Verhältnisse zur Welt als *νοῦς διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος;* allein daraus folgt, auch wenn, wie nicht zu zweifeln ist, des Plato *δημιουργός, ποιητής, πατὴρ τοῦδε τοῦ παντὸς* mit diesem *νοῦς* identisch ist, nichts für den platonischen Theismus, indem Anaxagoras seinerseits diese mit Glück aufgegriffene Unterscheidung nicht durchgeführt hat, sondern, unfähig, Gott als eigentlichen Schöpfer sich zu denken, den Weltstoff in unendlich kleinen Theilchen als von Ewigkeit her seyend und den *νοῦς* als bildend und zugleich als allgemeines Lebensprincip und als allgemeine Vernunft annahm, somit wieder in den psychischen Pantheismus verfiel, während Gott und Materie für sich einen Princip-Dualismus bilden. Soll Platons Theismus sicher seyn, so muß der Beweis geliefert werden, daß er sich zur Idee Gottes als eines persönlichen allmächtigen Wesens, als eines Weltschöpfers im ganzen vollen Sinne des Wortes erhoben habe, und so lange dieser Beweis nicht geliefert werden kann, spricht diese seine Verwandtschaft mit Anaxagoras weit mehr für die Deutung derjenigen, welche den idealistischen Pantheismus für den eigentlichen Kern seiner Philosophie ansehen [10], und für welchen auch in der

---

Ideen ihren Plato läuterten. Man vergl. hierüber: Döllinger, Kirchengesch. I. B. II. Abth. S. 67 — 77; Görres, Vorrede zum Leben Jesu von Dr. Sepp S. 101; christl. Mystik I. Th. S. 226; Heinroth, Lehrb. der Anthropol., 2. Aufl. Leipz. 1831, S. 514; Möller Dr. Nik., Joh. Scot. Erig. 2c. Mainz 1844. S. 13 ff.; Staudenmaier, Joh. Scot. Erig. 2c. S. 466. Den angeblichen platonischen Theismus hat in neuerer Zeit einer besondern kritischen Untersuchung unterworfen Bilharz in seinem Schriftchen: Ist Plato's Speculation Theismus? Karlsr. und Freib. 1842.

[10]) Wenn Cic. de nat. deor. I, 13 nur einigermaßen zuverläßig ist, so ward Plato schon von Speusippus, seinem Neffen und Nachfolger in der Akademie, in pantheistischer Weise verstanden. Aehnlich deutet ihn Seneca ep. 65, und Plut. de plac. philos. I, 3 sagt vom platonischen Gotte geradezu: „*Ὁ δὲ θεὸς νοῦς ἐστι τοῦ κόσμου*‘„ womit den Worten in n. 10: „*τὰς ἰδέας ὑπολαμβάνει ἐν τοῖς νοήμασι καὶ ταῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ, τουτέστι τοῦ νοῦ, ὑφεστώσας*“ aller theistische Sinn abgeschnitten ist, und Plato ganz auf dem Standpunkte des Anaxagoras steht. Unter den Neueren verstehen ihn so: Tiedemann l. c. S. 139. 142; Schel-

That manche Stellen sprechen, indem Plato, wie auch Staudenmaier [11]) bemerkt, selbst da, wo er die bessere Richtung verfolgt, aus Mangel an Einsicht in die wirkliche Weltschöpfung durch den persönlichen Gott sogleich auch in pantheistische Vorstellungen versinkt. — Andere gehen aber noch weiter, und glauben in ihm einen vollen Pantheismus finden zu können, indem sie in seiner Vorstellung das Ansichseyn der Materie außer Gott in Abrede stellen, und diese für *τὸ μῶρον τοῦ θεοῦ,* für die *φύσις θεία,* das, so zu sagen, Irrationale in Gott selbst, auf welches das Verständige in Gott bestimmend und bildend einwirkt, erklären [12]). Ein solch vollendeter Pantheismus war aber doch wohl nicht die Anschauung Platons. Man mag in seinem Timäus dem Mythus so viel wie möglich Rechnung tragen: so ganz und gar kann ihm der Literalsinn nicht zum Opfer gebracht werden, und um nochmal Platons Verhältniß zu Anaxagoras zu berühren, so erschwang er sich einerseits so wenig wie dieser zur Idee Gottes als eigentlichen Weltschöpfers, und setzte anderseits ebensowohl wie dieser den Weltstoff für sich außerhalb Gott, als verschieden von Gott, und zugleich — in Folge der berühmten Klippe „Aus Nichts wird Nichts" — von

---

ling, Philos. und Relig., Tübing. 1804, S. 35; Elverfeld dissert. philos. exhib. convenientiam philosophiae Platonis cum philos. nostrae aetatis, Jenae 1840, pag. 14; Stutzmann, Plato de philos. vel dialog., qui inscrib. *Ἐρασταί,* Erlang. 1818, p. 21; Hoffmann, die Dialektik Platons, München 1832, S. 28. 38 f.; Vorhalle rc. S. 112; Bauer F. Ch., das Christliche des Platonismus, Tübing. 1837, besonders S. 71—82; Szostakowsky, de mundi principiis secundum Platonem, Vratislav. 1839, p. 37—45; Kuehn, de dialectica Platonis, Berol. 1843, pag. 47—50.

[11]) Philos. des Christenth., I. Bd. S. 92; cf. Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems rc. S. 57; Ackermann, das Christliche im Plato, Hamburg 1835, S. 330 f.

[12]) So Rixner, Gesch. d. Philos. I. B. §. 103 n. 3. Ast (Platons Leben und Schriften, Leipz. 1816 S. 362) nimmt die Materie „nicht als etwas Substantielles und Reales," sondern „als etwas Formloses, Unsichtbares, das man berührt ohne Berührung, und als etwas Allempfängliches, zugleich aber auf unerklärliche Weise des Geistigen und Vernünftigen theilhaftig," und dieses Ideale, sagt er S. 250, „verhalte sich zum Realen, als wie das Centrum zur Peripherie." M. s. hierüber auch Möhler a. a. O. S. 423; Hoffmann, Dialektik rc. S. 37; Vorhalle rc. S. 115.

Ewigkeit her seyend voraus, und erkennt Gott nur als Weltbildner[13]). Durch diese bestimmte Annahme einer ewigen, dem Bildner selbst mitunter nicht einmal so recht sich fügenden Materie ist nun bei ihm, wie ein voller Pantheismus unmöglich, so aber auch der reine Theismus dahin, und gesetzt auch, er sey in der Speculation weiter gekommen als Anaragoras, und habe Gott als persönliches Wesen sich vorgestellt, so würde diese Vorstellung eines persönlichen Gottes es ihm allerdings sehr nahe gelegt haben, diesen so zu denken, daß er durch selbstiges Denken den Ideen das ursprüngliche Daseyn gegeben habe; allein auch dieses wieder angenommen, so kommt dieser Gott doch nicht viel über den Kreis eines menschlichen Künstlers hinaus, welcher ja auch, wenn auch in kleinem Maßstabe, an der vorfindlichen Materie seine Ideen ab- und ausprägt; allein wo nennt Plato die Ideen ausdrücklich göttliche Gedanken?[14]).

---

[13]) Cf. Tim. p. 29. 30; Phaed. p. 72. 98. Solche Annahme einer ewigen Materie fanden in ihm auch: Cic. Acad. quaest. I, 6; de nat. deor. I, 8; Diog. Laërt. III, 69 (41); Plut. de plac. philos. I, 3. 36. 37 (ed. Dübner Paris. 1841) tom. II; ibid. Platon. quaest. qu. 2; Justin. M., cohort. ad Graec. p. 19. 22 (ed. Colon. 1686); Brucker l. c. tom. I pag. 677; Buhle l. c. II. Th. S. 156; Tennemann l. c. II. B. S. 370—373; Tiedemann l. c. II. B. S. 73—76; Wetzel, Anmerk. zu Cic. 3 Büchern vom Wesen der Götter, Braunschw. 1799, S. 42; Kindervater, a. a. O., Anmerk. rc. S. 3. 156. 158; de nat. deor. S. 22; Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur, Landshut 1803, S. 14; Döllinger a. a. O. S. 74; Reinhold l. c. S. 119 e; Stallbaum in Tim. 30 a. b; Staudenmaier, Philos. d. Christenthums I. B. S. 88—92; Sigwart a. a. O. I. B. S. 129 f.; Möller Dr. Nik. a. a. O. S. 12; Günther, Lydia, philosoph. Taschenb. II. Jahrg. I. Abth. S. 285.

[14]) „Nullo modo ideae possint Deo tribui, ita ut quasi ejus sint cogitata; nusquam enim hac de re aliquid dixit Plato, ut mirum quantum errasse videatur Stallbaumius.“ Szostakowsky l. c. pag 44. Gleichmäßig wie von Vertheidigern des Pantheismus in Plato wird dieser Umstand auch von Vertheidigern des dualistischen Deismus benützt, um daraus gegen den platonischen Theismus zu argumentiren. So z. B. von Wienbarg l. c. S. 25 unter Berufung auf Herbart Einleit. in die Philosophie. Es findet sich zwar in Plat. de Republ. X. p. 596—599 eine Vorstellung ausgesprochen, worin die Ideen, wie Richter l. c. §. 12 sagt, als „communes et universae singularum rerum notiones in intellectu divino“ erscheinen, indem der δημιουργὸς mit einem Tisch-

Dieser Mangel eines nur halbweg theistischen Beleges könnte, urgirt, bei ihm selbst die Annahme eines persönlichen Gottes in Frage stellen, und doch steht er in dieser Beziehung höher, und blickt tiefer, als Anaxagoras, mit dessen psychischem Pantheismus seine Ansicht von der menschlichen Seele nicht vereinbar ist, was sie aber seyn müßte, wenn er den durchgängig gleichen Standpunkt desselben einnähme. Allerdings nennt er die Seele auch etwas Göttliches, aber nicht in dem Sinne göttlicher Selbstdarstellung in successiver Steigerung durch das natürliche Lebensprincip hindurch und hinauf bis zur Vernunft, sondern ein mit dem Göttlichen und Ewigen Verwandtes, welches nicht geworden ist, sondern ein Fürsichseyn, und als solches eine mit dem Gotte gleich ewige Idee ist [15]).

Ist nun aber Platons System im Principe weder Theïsmus noch, sey es halber, sey es ganzer, Pantheismus: so bleibt für das-

---

ler verglichen wird, welcher Bettgestelle und Tische macht, derer er viele und vielerlei macht, für welche aber die Idee in ihm nur eine ist. Allein diese Stelle beweist eher alles, nur nicht den Theismus, für welchen man sie anführt, und gerade in ihr spiegelt sich die oben erwähnte platonische Unbestimmtheit ganz besonders. Der Demiurg wird unter dem Bilde eines Tischlers vorgestellt, und erscheint sonach als ein persönliches Wesen (Theismus); allein der Tischler schafft sich nicht den Stoff, sondern nimmt diesen als einen seyenden (Deismus). Es ist zwar möglich, daß der Tischler die Idee von dem, wonach er das vorhandene Material gestalten will, aus sich selber hervorbringt; aber es ist nicht nothwendig, indem er sie ebensowohl und wohl noch eher aus äußerer Anschauung solcher Musterbilder in sich aufgenommen haben kann (dualistischer Deismus, und darum steht diese Stelle gar nicht, wie C. Fr. Herrmann [cf. **Guil. Orges, comparatio Platonis et Aristotelis librorum de republica, Berol. 1843 pag. 25**] will, mit der sonstigen platonischen Ideenlehre im Widerspruche); und damit endlich auch der Pantheismus nicht leer ausgehe, findet sich daselbst, wo das Wirken des *δημιουργός* als *χειροτέχνης* ausgedrückt ist, „*ἐργάζεται τά τε ἄλλα*", gleich auch der Beisatz: „*καὶ ἑαυτόν.*" Mit Recht gibt Staudenmaier a. a. O. S. 91 auf diese Stelle schon als auf eine vereinzelte für den platonischen Theismus nichts; noch mit größerem Rechte aber sagt er S. 92, daß Plato aus Mangel an Einsicht in die wirkliche Weltschöpfung durch den persönlichen Gott, sobald er die genannte bessere Richtung verfolgt, sogleich auch in pantheistische Vorstellungen versinkt.

[15]) **De Republ. X, p. 611 e; Phaedr. p. 246 a; Phaed p. 79 d. e; p. 76 c—e.**

selbe gar kein anderer Grundzug mehr übrig, als der Deismus, und selbst dieser ist wieder, mag es auch sonderbar lauten, ein dualistischer, indem Plato nicht, wie Anaxagoras, die Ideen Gottes Substanz selbst seyn läßt — und das wäre ein Fortschritt seiner Philosophie —, aber auch nicht zur Idee Gottes als Schöpfers sich erschwingt, sondern dieselben als außer Gott für sich seyende, mit diesem gleich ewige Substanzen annimmt, auf welche als auf einen *νοητὸς κόσμος*, als auf ein *ζῶον ἀΐδιον*, als auf *παραδείγματα* der *δημιουργὸς* zum Behufe der Gestaltung dieser irdischen Welt aus jener ewigen ungeordneten Materie blickte. Alle Gründe, welche man dagegen vorgebracht hat und vorbringen mag [16]), vermögen nichts wider das ausdrückliche Zeugniß des Aristoteles allein, welches dafür ist. Es wäre wahrlich mehr als lächerlich, wenn man sagen wollte, ein Aristoteles, durch 20 Jahre ein unmittelbarer Schüler des Plato und im persönlichen Umgange mit demselben, und selber einer der schärfsten Denker, die je gelebt haben, habe seinen Lehrer Plato nicht verstanden [17]).

---

[16]) Buhle l. c. S. 100 bringt gegen Plessing, einen Vertheidiger der Substanzialität der platonischen Ideen, dem er übrigens „redliche Wahrheitsforschung, Gelehrsamkeit und Scharfsinn" nicht abspricht, die „Unbegreiflichkeit" als Grund dagegen vor; eben so Richter l. c. §. 12; allein die bloße Unbegreiflichkeit kann wahrlich nicht als Ablehnungsgrund gelten, daß ein Philosoph eine Behauptung wirklich aufgestellt habe. Tennemann l. c. S. 303 bemerkt gegen die Substanzialität der Ideen (und derselben Ansicht ist auch Trendelenburg l. c. S. 45), daß sie „einen Raum einnehmen und anschaubar seyn müssen." Diesem Einwurfe tritt Wienbarg l. c. S. 25, ein Vertheidiger der Substanzialität, mit der Frage entgegen, was denn die nun einmal nicht wegzuleugnenden Geister, was denn Gott selbst für einen Raum einnehme? Ast (Gesch. d. Philos. §. 100) verweiset zur, freilich pantheistischen, Erklärung der Substanzialität der platonischen Ideen auf die Fervers des Zoroaster, und nennt sie (in der Schrift: Platons Leben und Schriften rc. S. 158) „ursprüngliche Geister" und S. 250 „die höheren und zwar lebendigen Begriffe, das dämonische Band, das die Einheit und Vielheit verknüpft, und ihren Widerspruch versöhnt."

[17]) Eine solche Behauptung wagte wirklich Buhle l. c. S. 105: „Es ist wohl offenbar genug, daß Aristoteles die Ideenlehre des Plato verkannt habe." Uebrigens hat Aristoteles deßhalb schon in alter Zeit seine Gegner, aber auch seine Vertheidiger gefunden. M. s. Staudenmaier, Philos. des Christenth. I. B. S. 95 Anm. Als Apologeten des Aristoteles aus neuerer Zeit seyen hier noch genannt: Trendelen=

Eben so wenig läßt sich von ihm als Stifter einer eigenen Schule annehmen, daß er der Akademie gegenüber es gewagt hätte, seinem ehemaligen Lehrer Plato, von welchem er so sehr geschätzt worden, eine falsche Lehre unterzuschieben, indem er dadurch nicht blos sich, sondern auch seiner Schule ein Brandmal aufgedrückt hätte.

Da man also von ihm nicht sagen kann, daß er den Plato nicht verstanden habe, noch auch annehmen kann, daß er demselben wissentlich eine falsche Lehre untergeschoben habe, sein Zeugniß aber für den dualistischen Deismus desselben derartig bestimmt ist, daß es selbst von solchen zugegeben wird, welche es versucht haben, ihn selber so zu deuten, daß in ihm diese Deutung Platons wegfiele[18]): so ist für die Bestimmung des Principes der platonischen Philosophie die gemeine Annahme des dualistischen Deismus wohl auch die sicherste, und die hie und da vorkommenden theistischen und pantheistischen Vorstellungen sind nur sehr untergeordneter Natur, aber wohl geeignet, dem ganzen Gemälde einen Ausdruck größerer Lebendigkeit und Fülle zu verleihen, und erklärbar einerseits aus den besseren Ahnungen der eigenen Vernunft und doch zugleich aus

---

burg l. c. S. 5 f., und Guil. Orges l. c. S. 54. Wenn einige Platoniker ihren Meister theistisch deuteten, so, kann man mit dem gelehrten Petavius, theol. dogm. tom. I lib. IV c. 9 sagen, thaten sie es mehr, „ut se a Peripateticorum argumentis defenderent," nicht aber, als wenn der dualistische Deismus nicht wirklich platonische Lehre wäre. Unter den Neueren hat sich noch Ritter (Gesch. d. Philos.) bemüht, die platonischen Ideen als nur die unterscheidbaren Bestimmungen in der göttlichen Vernunft, nach welchen das Wahre in den Erscheinungen der Welt und in der Wissenschaft sich ordnet, darzuthun; aber S. 384 gibt doch auch er zu, daß man „wenigstens gewissen Ideen, wie der Idee der Seele," Leben zuerkennen muß.

18) Dieses stellte sich insbesondere Trendelenburg in der a. Schrift zur Aufgabe, und entfaltete dabei auf glänzende Weise seine Kenntniß des Aristoteles; allein bei aller Gewandtheit kann doch auch er nicht umhin, S. 46 zu gestehen, daß Aristoteles von dieser (sc. theistischen) Deutung vielfach abgeht. Allein ein Thom. Aqu. hat den Aristoteles gewiß auch verstanden, und hat Summa tot. Theol. p I. qu. 15 art. 1 für die platonische Ideenlehre ihn (lib. III. Metaphys.) zum Gewährsmann genommen. Richter l. c. hat daher die Mühe sich erspart, den Aristoteles anders deuten zu wollen, und nennt §. 13 not. 41 ihn unter Bezugnahme auf Met. VI, 13. 14 geradezu unter den Vielen, welche über Platons Ideen eine gegentheilige Ansicht hegten. Man vergl. auch Staudenmaier l. c. S. 94 unter Bezugnahme auf Met. XII, 6; Sigwart l. c. S. 141.

dem Mangel an Einsicht in eine Weltschöpfung durch den persönlichen Gott, und anderseits aus den philosophischen Ueberlieferungen, welche als durchweg pantheistische auf das idealische Streben des großen Mannes gleichfalls ihren Einfluß ausübten. Daß aber seine Ideenlehre dualistisch-deistisch ist, wird sich noch nebenbei aus der Vergleichung mit der Ideenlehre des h. Augustinus bestätigen.

Augustinus war schon durch seinen christlichen Glauben auf den rein theistischen Standpunkt gestellt [19]), und wenn er auf diesem die Ideen ähnlich, wie Plato, der Dinge ewige und unwandelbare Urformen und Gründe nennt, nach welchen jegliches, was sich in der Zeit und somit im Wechsel und in der Veränderung darlebt, sich gestaltet [20]), so tritt bei ihm gleich auch der bestimmte theistische Begriff hinzu, daß sie im göttlichen Denken selber sind [21]), somit eigentliche Gedanken Gottes von den Dingen sowohl vor als nach ihrer Schöpfung, und in Folge der Ewigkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Denkens selbst auch ewig und unveränderlich sind [22]). Auch er

---

[19]) Daß ihm der Glaube eine schlechthinige Grundbedingung für das Wissen war, und der in seinen Schriften oftmals wiederkehrende Satz: „Crede, ut intelligas“ (Tract. 29 in Evang. Joan. 7) ein Ausspruch ist, welcher nicht blos Frömmigkeit athmet, sondern zugleich auf tief wissenschaftlicher Ueberzeugung beruhet, erhellet aus seiner oben in der Einleitung §. 3 dargelegten Ansicht über das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen.

[20]) „Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum, stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur; et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri et interire potest.“ LXXXIII quaest qu. 46. n. 2.

[21]) „Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente creatoris? Non enim extra se quicquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est.“ Quaest. cit ; cf. de gen. ad litt. IV, 6. 24. 29; V, 13. Der Beisatz „extra se quicquam positum intueri etc.“ bezieht sich unverkennbar auf Platons Tim. 28 a. 29 a.

[22]) „Quodsi rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quicquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rerum rationes principa-

nimmt, wie Plato, das Bild des menschlichen Künsters zu Hilfe, welcher für das, was er gestalten will, zuvor die Idee als Kunstform in sich trägt, und er thut dieß, um auf Grund der Analogie des Geistes auch in Gott die Natürlichkeit und Nothwendigkeit der Ideen klar zu machen [23]); aber er hebt wieder bestimmtest den grundwesentlichen Unterschied zwischen den Ideen des menschlichen Künstlers und den Ideen Gottes hervor. Erstere, sagt er, sind bloße Formen, welche dann äußerlich an irgendwelchem Stoffe ab- und ausgedrückt werden; Gottes Ideen aber sind in sich wirksame Ursachen, als die Gedanken des absoluten Lebens von einem Leben wahre Lebensgedanken, die lebendigen Principien des mit der Zeit nachfolgenden Seyns selber [24]), durch welche dieses für und für in Gott grün-

---

les appellat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt quia aeternae sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent.“ Ibid.; cf. de Trin. IV, 1 n. 3. „Non est consequens, ut Deo aliquid existimemus accidisse fortuitum.“ De Civ. Dei XI, 5. „In Deo enim novum exstitisse consilium, ne dicam impium, ineptissimum est dicere.“ De Ord. II, 17.

[23]) „Faber facit arcam, primo in arte habet arcam. Si enim in arte arcam non haberet, non esset, unde fabricando illam proferret; sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit, quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit, — — et illa manet, quae in arte est. Sic ergo Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia.“ Tract. I. in Ev. Joan. 1 n. 17. „Quis audeat dicere, Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici et credi non potest, restat, ut omnia ratione sint condita.“ LXXXIII quaest. qu. 46. n. 2.

[24]) „Cum enim alia sit species, quae adhibetur extrinsecus cuicunque materiae corporali, sicut operantur homines figuli et fabri atque id genus opifices, qui etiam pingunt et effingunt formas similes corporibus animalium, alia vero, quae intrinsecus efficientes causas habet de secreto et occulto naturae viventis atque intelligentis arbitrio, quae non solum naturales corporum species, verum etiam ipsas animantium animas, dum non sint, facit: supradicta illa species artificibus quibusque tribuatur, haec autem altera nonnisi uni artifici creatori et conditori Deo.“ De Civ. Dei XII, 25; cf. XXII, 14; Quaest. in Exod. II, 21. Hier

det[25]). Was bei Plato zweifelhaft ist, ob er auch für die einzelnen Dinge einzelne Ideen angenommen habe[26]), das ist bei ihm außer allem Zweifel; denn da nach ihm jegliches Seyn vor seiner zeitlichen Erscheinung schon im göttlichen Denken gedacht ist, in seiner Erscheinung aber wie in der Einheit mit Anderem, so auch im Unterschiede von Anderem auftritt, so ist es also auch in diesem Unterschiede schon zum Voraus gedacht, und existirt sonach selbst in seiner Einzelheit und Einzigkeit als Idee in Gott[27]).

---

wird also zwischen Gott als dem schaffenden Principe und der Dinge geschaffenen Principien bestimmt und wesentlich unterschieden. Letztere gründen ihm im göttlichen arbitrium, und sind nicht als die unterscheidbaren Bestimmungen der göttlichen Substanz selber anzusehen. Damit ist der reine Theismus im Principe festgestellt, und aller Pantheismus vermieden, indem der durch sich seyenden höchsten Intelligenz, wie billig und vernünftig, noch die Macht zuerkannt wird, ein von ihr Verschiedenes, ein Nicht=Ich, zu denken, und diese göttlichen (Nichtichs=) Gedanken nennt Görres, a. Vorr. S. XXIX, „überweltliche Centralgedanken." Diese Princip=Natur der Ideen bestimmte auch den Augustinus, das griechische ἰδέαι nicht mit Cic. Tusc. I, 24 o. Acad. quaest. I, 8 im Latein als bloße formae vel species wieder zu geben, sondern als rationes: „Ἰδέας igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur; si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus, — rationes enim graece λόγοι appellantur, non ἰδέαι, — sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non errabit. Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum.." LXXXIII quaest. qu. 46; cf. de gen. ad litt. I, 18; II, 6; IX, 18.

[25]) „Ante primordia saeculorum et ante omne, quod vel ante dici potest, Tu es et Deus es Dominusque omnium, quae creasti, et apud Te rerum omnium instabilium stant causae, et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines, et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes." Confess. I, 6; cf. de Trin. IV, 1; de gen. ad litt. II, 6; V, 14. 15; Tractat I. in Ev. Joan. 1, ibid. III.

[26]) Man sehe Phaed. p. 100. b. c ff.; Phileb. p. 16. d; Parmen. p. 131. a ff.; de Rep. X, 596. b; Richter l. c. §. 12; Ritter l. c. VI. Th. S. 312.

[27]) „Cum omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo, qua equus, — hoc enim absurdum est existimare: — singula igitur propriis sunt creata rationibus." LXXXIII quaest. qu. 46; cf. de gen. ad litt. III, 12. 14; V,

Das wäre nun Augustins Ideenlehre, und man muß von ihr sagen, daß sie vollkommen auf dem rein theistischen Standpunkte sich bewegt, eine würdige Vorstellung von Gott enthält, und durch die feste Unterscheidung zwischen Gottes und der Welt Wesen, zwischen Gott als der absoluten Causalität und den in den Dingen wirkenden Principien allen Pantheismus einfachst beseitiget, ohne selbst an Lebensfülle, welcher dieser besonders sich rühmt, gegen diesen nur im mindesten zurückzustehen [28]); aber die weitere Frage, welche

---

14. 15; de Civ. Dei XI, 10. Ritter l. c. urtheilt daher über Augustins Ideenlehre in diesem Punkte: „Auch jedes Einzelne ist nach seinem besondern Grunde in Gott, nach einem vernünftigen Begriffe geschaffen; alles trägt daher einen vernünftigen Begriff in sich, welcher sein innerstes Wesen bildet, und ist diesem Begriffe entsprechend vernünftig und gut."

[28]) Buhle ist es wieder, welcher l. c. IV. Th. S. 469 §. 598 seltsamer Weise meint, nach dieser Ideenlehre müßte Augustin selbst Pantheist seyn, und erblickt ihn wegen der constanten Verwerfung der Emanationslehre, nachdem er doch die Ideen als absolute Realitäten angenommen, im Widerspruche mit sich selbst, „indem er einmal alle Realität in den göttlichen Verstand versetzt, und doch nicht alle Dinge als zur Gottheit gehörig vorgestellt wissen wollte." Allein dieser Widerspruch findet sich bei Augustin nicht, er existirte nur im Kopfe des Herrn Buhle, weil er gedacht hat, Augustin habe sich die Ideen als absolute Realitäten gedacht, was aber ganz falsch ist. Man hätte freilich von ihm als Geschichtschreiber erwarten sollen, daß er aus der Quelle schöpfe, wenn es auch, wie Ritter l. c. S. 184 aufrichtig gesteht, schwer ist, einer so großen Masse von Schriften, wie Augustin sie verfaßt hat, und die eben auch nicht immer leicht zu verstehen sind, mit aller Hingebung zu folgen; allein er würde sich dadurch gründlich von seinem Irrthume geheilt haben, indem er gefunden haben würde, daß Augustin den mundus intelligibilis mit allen darin beschlossenen Einzelheiten im göttlichen Denken als ein göttliches Nicht-Ich sich dachte, oder was kann klarer seyn, als wenn er sagt: „Aliter ergo in Illo sunt ea, quae per Illum facta sunt, quia regit et continet ea; aliter autem in Illo sunt ea, quae Ipse est." De gen. ad litt. II, 6; cf. IV. 3. 12. 18. 21. 32 ff. V, 16; VI, 10. Gott hat allerdings auch eine Idee von Sich, und muß sie haben als Intelligenz, als Seiner selbst bewußtes Wesen. Die Idee nun, welche der Absolute von Sich hat, und in welcher Er in seinem Durchsichseyn und in seinem ewigen Wissen um Sich auch ewig in der eigenen Substanz Sich schaut, und in Folge der Absolutheit seines Schauens (als eines Setzens) in der eigenen Substanz Sich selber

sich jetzt darbietet, ist: In welchem Verhältnisse dachte sich der große Kirchenlehrer die Ideen zum Seyn, und das Seyn zu den

---

substantiell sich gegenüber hat; oder mit andern Worten: die Idee, welche der Absolute von Sich in seiner Subject-Objectivirung hat, in welcher Er als Subject Sich selber in seiner ganzen unendlichen Wesensfülle als Object sich gegenüber denkt und schaut, und wonach wegen der Absolutheit, wie seines Seyns, so auch seines Denkens und Schauens das Object ganz und gar Er, das Subject, in seiner unendlichen Wesensfülle selbst ist, somit für sich selber auch Subject, d. h. Person, weil das in absoluter Weise objectivirte Subject selber ist: ja diese Idee, welche Gott als der Absolute in seinem ewigen Selbstbewußtseyn in absoluter Weise ewig von Sich, dem Absoluten, hat, ist nothwendig wieder eine absolute Realität, und in ihr betet der Christ den mit dem Vater gleich ewigen und gleichwesentlichen Sohn an. Aber schon kein endlicher Denkact, kein endliches Bewußtseyn, kein endliches Selbstbewußtseyn schließt sich anders, denn in der Dreiheit, d. h. in der Position eines Dritten, welches in seinem Fürsich nicht das Subject, nicht das Object ist, sondern von beiden in ihrer Antithes die Synthes, und so muß auch das göttliche Selbstbewußtseyn, die göttliche Subject-Objectivirung in der Position eines Dritten, als der göttlichen Synthes der göttlichen Subject = Object = Antithes, ihren Schluß haben. Für Herstellung dieser Synthes geht im endlichen Denkacte die Bewegung vom Subjecte aus; im genannten göttlichen Denkacte aber gleichmäßig eben so wohl vom Objecte, indem dieses selbst auch Subject ist: und in dieser beiderseitigen Beziehung schaut der Vater sein Wesen und des Sohnes Wesen als Ein Wesen, und eben so schaut der Sohn sein Wesen und des Vaters Wesen als Ein Wesen; Beide finden Sich, Jeder in dem Andern, in ihrer unendlichen Wesensfülle, Einheit und Harmonie einander vollkommen wieder; ihr beiderseitiges Schauen ist ein Einheits-Schauen in der Substanz, und wie die ewige göttliche Selbstschauung vermöge der Absolutheit des Actes den Sohn setzte, so ist das vereinte Schauen Beider als ein absolutes Schauen in der Einheit ein absolutes Einheits-Schauen, und somit Einheitssetzen in der Substanz zur weiteren vollen Persönlichkeit, wonach auch der, nach der kirchlichen Lehre vom Vater und Sohne zugleich ausgehende h. Geist als die nothwendige Synthes der göttlichen Antithes von Subject und Object für die Selbstbewußtseyns-Einheit in Gott eine weitere absolute Realität ist. So wahr also und nothwendig Gott als dem Absoluten ein absolutes Selbstbewußtseyn zukommt, worin Er als Subject Sich als Object und zugleich als Synthes seiner Subject-Objectheit in der Wesens-Einheit besitzt: so wahr und nothwendig gibt es in Ihm absolute Realitäten, und diese sind Er selbst, das absolute Ich in seiner Dreipersönlichkeit; aber die Weltidee ist im göttlichen

Ideen? — und diese Frage beantwortet sich aus der Darlegung seiner Lehre von der Schöpfung.

Denken ein Nichtich, und als solches nothwendig auch nicht absolut. „Omnis enim substantia, quae Deus non est, creatura est." De Trin. I, 6 n. 29. Es gehört hier nicht zur Aufgabe, die Trinitätslehre nach Augustinus darzulegen, und die vorliegende Bezugnahme auf dieses Mysterium ward überhaupt nur durch Buhle's Aeußerung hervorgerufen. Wenn aber allerjüngst P. Ildefons Sorg (die Unhaltbarkeit des speculativen Systems der Güntherianer ꝛc. Grätz 1851 S. 11 f.) die Günther'sche Trinitätstheorie, auf welche hier Bezug genommen worden ist, und welcher selbst ein Görres (a. Vorr. S. 24 ff.) nicht blos durch ein Wort des Lobes, sondern selbst durch die That der Benützung beigepflichtet hat, für ein Unterfangen erklärt, „die Gottheit und ihre Selbstoffenbarung ad intra begreifen zu wollen;" wenn er meint, diesemnach wäre „das Mysterium der h. Dreieinigkeit die begreiflichste Sache von der Welt;" noch mehr, wenn er sie sogar für unkatholisch erklärt, und in Sorgen ist, „mit der Geltung dieses Principes" (sc. der Begreiflichkeit Gottes) möchte „dem alten Glauben und der denselben bedingenden Gnade das ganze Fundament entzogen" werden: so mag der gute Mann sich beruhigen; denn das hat keine Gefahr, daß Gott begriffen werde, außer nur von Sich selbst, und hätte der sorgenvolle Schreiber zuvor denken gelernt, statt die Stoßseufzer seiner sich gefährdet glaubenden Unwissenschaftlichkeit in die Welt hinauszuschicken, so würde er gefunden haben, daß in dieser Theorie für ein Begreifen Gottes unendlich viel fehlt; denn ist, weil vom absoluten Schauen die Rede ist, deßhalb das Schauen selbst auch schon als absolutes begriffen? und ist, weil vom Durchsichseyn die Rede ist, dieses Durchsichseyn, um dessen willen auch das Schauen ein absolutes ist, deßhalb selbst auch schon begriffen? Nie und nie; das ist der große Rest, welcher in der Erklärung immer noch übrig bleibt, und, wie Staudenmaier, welcher (Encyclopädie der theolog. Wissensch. S. 514) auch das Selbstbewußtseyn als den Ort annimmt, „von wo aus eine etwaige Möglichkeit der Lösung am meisten einleuchten möchte," sagt, in der Lösung selbst nie aufgeht. — Wie man ferner in der Günther'schen Trinitätstheorie einen Tritheismus finden kann, ist schwer abzusehen, wenn man Gottes Selbstbewußtseyn nicht etwa nur als ein blos formales nimmt, somit verendlichet, Sohn und Geist nur zu bloßen göttlichen Kräften herabdrückt, was aber von der Kirche schon frühzeitig als Häresie verworfen worden ist, weil nach dem christlichen Lehrbegriffe Sohn und Geist Personen im vollen Sinne des Wortes sind. Zum Begriffe der Persönlichkeit gehört aber ein gewisses Fürsichseyn mit selbstigem Erkennen und selbstigem Wollen, und wenn Günther (Vorschule I. Abth. S. 120) dafür, „daß dem Begriffe der Persönlichkeit als solchem, auch der Begriff der Substanz und Wesenheit zukomme," auf Augustinus sich berufet, so ist diese Berufung begründet; aber mit

§. 2.

Lehre von der Schöpfung.

Jedes christliche Schulkind weiß aus seinem Katechismus, daß der Begriff des Schaffens ist: „Aus Nichts etwas machen" — d. h. Etwas, welches vorher nicht war, nach Stoff und Form in's Daseyn rufen oder setzen. Da nun im Christenthume dieses Wort diesen Begriff hat, so ist dieser auch für jeden, welcher im Christenthume steht und stehen will, bindend, und es ist nimmer redlich, wenn man, um sich gewissermaßen dem Christenthume zu accommodiren, blos das Wort nimmt, ihm aber einen ganz anderen Begriff unterschiebt, wie z. B. J. H. Fichte mit dem christlichen Worte „schaffen" den durch und durch pantheistischen Begriff einer „Aussichselbstentwicklung, einer realen Selbstdarstellung, eines Heruntersteigens Gottes in die Form des Creatürlichen, eines Sichbestimmens der absoluten Idee als Einheit zur Totalität des Besondern, das sie selber oder ihr Wesen ist, einer lebendigen Selbstgliederung der ewigen Einen Idee in die unendliche Fülle bestimmter Ideen, wobei sie in keinem ihrer Theile aufhört, organisirend zu seyn, d. h. Individuell-Lebendiges aus sich hervorquellen zu lassen," verbindet [29]). Ehrlich dagegen handelte Schelling, welcher, wenn er auch seinerseits den Schöpfungsbegriff nicht aufnahm, eine

---

der Substanzialität des Sohnes und des Geistes ist kein Tritheismus eingeführt, da ihre Substanz-Einheit mit dem Vater gewahrt ist, und da ausdrücklich gesagt ist, daß die drei Persönlichkeiten zusammen in ihrer Relation zu einander das absolute Ich constituiren. Um dem „neque substantiam separantes" im Symbol. Athanas. auch nicht scheinbar zu nahe zu treten, wäre es besser gewesen, wenn Günther l. c. S. 108 den Ausdruck „Emanation" gar nicht gebraucht hätte. Das Ineinander verträgt sich nicht gut damit.

[29]) So an mehreren Orten seiner „Vorschule der Theologie," Stuttg. und Tüb. 1826. Gegen solche perfide Umdeutung und Verdeutung, gegen diese Pantheisirung des christlichen Begriffes „schaffen" erklärten sich die christlichen Denker mit Nachdruck, und unter diesen namentlich Günther in seiner Vorschule (1. Aufl. Wien 1828 S. 25): „Aber mein Axiom ist: Setzt Gott sein Selbst, so creirt er nicht Substanzen; und creirt Gott, so setzt er, als Creator, nicht sein Selbst, — sein Wesen, das unerschaffene." Ebenso S. 51. 77 u. a.

Schöpfung aus Nichts vielmehr das Kreuz des Verstandes nannte[30]), sie auch in aller Weise bekämpfte[31]) und ihre Annahme nur der Volksreligion zutheilte[32]), — diesen Begriff doch rein stehen ließ. Aber da er für die Erklärung der Entstehung der Welt auf Seite des Theismus nur Schwierigkeiten und Unerklärlichkeiten sah[33]), so ist man wohl zur Frage berechtiget, ob denn vielleicht vom pantheistischen Standpunkte aus diese Erklärung ihm etwas ganz Leichtes war? Nichts weniger. Es ist aus seiner früheren Zeit her bekannt, daß es ihm nach seinem Grundsatze: „Gott als das Absolute kann nur wieder Absolutes produciren", schlechterdings unmöglich war, das Entstehen der wirklichen Dinge auf positive Art aus dem Absoluten herzuleiten; denn, um das zu können, sagt er, müßte zuvor „in diesem ihr positiver Grund liegen; aber in Gott liegt nur der Grund der Ideen, und auch die Ideen produciren unmittelbar nur wieder Ideen, und keine positive von ihnen oder vom Absoluten ausgehende Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen." Es ist daher auch weiterhin bekannt, daß, da es ihm vom Absoluten zum Wirklichen keinen stetigen Uebergang gab,

---

30) Philosoph. Schriften I. Bd. S. 451. *

31) Ideen zu einer Philos. der Natur ꝛc. S. 48—53.

32) Philos. und Relig., Tüb. 1804, S. 35. Allein man werfe sich offen die Frage auf: welcher Begriff ist speculativer, der Schöpfungsbegriff oder der des indischen pantheistischen Emanatismus, welcher doch der rothe Faden ist, welcher sich durch alle folgenden pantheistischen Systeme hindurchzieht: und die unpartheiische Beantwortung der Frage kann nur zum Vortheile des ersteren ausfallen; denn gerade der Emanatismus beruht nur auf dem ganz gemeinen empirischen Standpunkte, und Hilgers (Verhältniß zwischen Seele und Leib im Menschen, Bonn 1834, S. 66) hat vollkommen Recht, wenn er das die schwache Seite des Pantheismus nennt, daß er ursprünglich in einer puren Verstandesphilosophie seinen Grund hat. Wahrlich dem kindischen, im rohen Materialismus befangenen Verstande des Volkes für sich wäre der Emanatismus gewiß viel zugänglicher, als der speculative Schöpfungsbegriff, und wenn nun das Volk im Besitze des letzteren ist, so hat es diesen laut der Geschichte nicht durch sich, sondern durch göttliche Mittheilung.

33) Auch in seinem „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ꝛc. gegen Jacobi," Tüb. 1821, S. 93 sagt er: „Vom Theismus zum Naturalismus (d. h. zum Daseyn einer Natur, die nicht selbst göttlichen Wesens ist) geht kein Weg; soviel ist klar."

er auch den Ursprung der Sinnenwelt nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar, nur als eine Entfernung, als Abfall vom Absoluten erklärt[34]. Allein da solcher Abfall vom Absoluten nur ein Abfall des Absoluten von sich selber ist, so ist fürwahr die Annahme, das Absolute, sage das Absolute, habe je von sich selber abfallen können, ein weit größeres Kreuz des Verstandes, als die andere Annahme, daß Derjenige, welcher durch Sich ist, auch die Macht hat, etwas Geringeres, als Er ist, schlechthin in's Daseyn zu rufen. Wenn Schelling in andern Schriften diese Abfallslehre nicht aufnahm, sondern die Welt für das Object aus dem ewigen Akte der göttlichen Subject-Objectivirung ausgab: hat damit das Entstehen der Welt nach ihrer ganzen Erscheinung an Begreiflichkeit nur irgend etwas gewonnen? thürmen sich nicht vielmehr, wie bei jedem puren puten Pantheismus, die Schwierigkeiten und Verlegenheiten sowohl auf dem Gebiete der Natur, als auch und insbesondere im Bereiche des freien Geistes himmelhoch? — Einfach dagegen, wie die Wahrheit ist, ist die Creationstheorie.

Die Principien der Welt sind, wie in der Ideenlehre nach Augustinus gezeigt worden ist, bereits von Ewigkeit her in den Ideen als lebendiger Nichtichsbegriff im Begriffe des göttlichen Ich[35]),

---

[34]) Philos. und Religion 2c. S. 31, 34, 35. Wenn nun aber Schelling a. a. O. diese Abfallslehre eine „eben so klare und einfache als erhabene Lehre" nennt, so ist nicht abzusehen, wie er sie eine klare nennen kann, da er S. 40 selbst sagt, „der Abfall kann auch nicht (was man so nennt) erklärt werden, denn er ist absolut, und kommt aus Absolutheit."

[35]) Es darf aber die Weltidee nicht als ein Theilorganismus im göttlichen Leben, nicht als ein integrirendes Element des absoluten Ich angesehen werden, durch welches dieses sich erst gleichsam vollendet oder fertig gemacht hätte; denn das göttliche Ich ist ein absolutes Ich, und besteht darum auch in seinem Selbstbewußtseyn absolute durch sich, und nicht erst das Nichtich verhilft ihm dazu, wie das beim endlichen Geiste der Fall ist; aber eben deßwegen ist es auch unrichtig, das göttliche Nichtich das nothwendige Correlat des Gedankens des göttlichen Ich zu nennen, wie von Dr. Pabst (der Mensch und seine Geschichte 2c. 2. Aufl., Wien 1847, §§. 3—5) geschieht; man vergl. auch Günther, Lydia 2c. 2c. 1849, S. 129. Allerdings ist „in der Idee der Selbstheit und Ichheit die Idee eines Andern, einer andern Selbstheit, eines Du eingeschlossen, so daß das Selbstbewußtseyn überall nur in Form der Unterscheidung eintreten kann;" allein an einer solchen

und darum konnte Augustinus von der Welt sagen, daß sie vor ihrer Schöpfung war und nicht war; sie war nicht, so nämlich betrachtet, wie sie jetzt ihrer Natur nach ist; aber sie war als göttlicher Gedanke, indem in keiner Weise angenommen werden kann, daß Gott etwas schuf, was Er nicht zuvor in seinem Denken trug [36]),

realen Unterscheidung, an einer solchen andern Selbstheit, an einem solchen Du fehlt es ja nicht in der göttlichen Ichheit bei der vorhandenen Dreipersönlichkeit: und sonach hat das absolute Ich nicht erst eines Nichtich nöthig, um Ich zu seyn, und eine solche Nothwendigkeit behaupten heißt die endliche Ichheitsform in das absolute Ich eintragen, somit die absolute Ichheit selbst aufheben. Allein eine solche Behauptung paßt auch nicht einmal in das Günther'sche System, nach welchem die Existenz der Weltidee aus der formalen göttlichen Selbstverneinung erklärt wird, welche Negation um der Absolutheit des Denkaktes willen zugleich Affirmation oder Position ist; denn um Sich negiren zu können, muß das Ich zuvor schon als solches in seiner Reinheit und Fülle, hier das absolute Ich in seiner Dreipersönlichkeit, seyn, und dieser Akt kann nur als von den drei Personen ausgehend angenommen werden wegen ihrer Einheit im Erkennen und Wollen, da alle drei das Ich constituiren; er kann auch nur als ein freier angesehen werden, da das absolute Ich in seiner dreipersönlichen realen Selbstbeziehung sich selbst genügt, und für Sich nichts bedürftig ist, darum also auch in Sich keine Nothwendigkeit hat, ein Nichtich zu denken, und somit, wenn Es ein solches gedacht hat, der Grund dieses Denkens lediglich im freien Willen desselben zu suchen ist.

[36]) „Haec igitur antequam fierent, utique non erant. Quomodo ergo Deo nota erant, quae non erant? Et rursus quomodo ea faceret, quae sibi nota non erant? non enim quicquam fecit ignorans. Nota ergo fecit, non facta cognovit. Proinde antequam fierent, et erant, et non erant, erant in Dei scientia, non erant in sua natura." De gen. ad. litt. V, 18; cf. ibid. II, 8; III, 12; V, 4. 13—18; de Trin. XV, 13; de Civ. Dei XI, 10. „Noverat ergo Deus omnia, quae fecit, antequam faceret. Non enim possumus eum dicere ignorata fecisse, et ea non nisi facta didicisse, nescisse quid faceret, sed scisse quod fecit. Hoc enim si de aliquo artifice homine diceremus, insipientissime saperemus. Noverat ergo ea facienda, non facta: noverat ut faceret, non quia fecerat." Ad Oros. contra Priscill. et Origen. c. 8 n. 9. Hienach beurtheilt sich auch eine Aeußerung im Anticelsus, deutsche Vierteljahrsschrift rc. rc. von Wilhelm v. Schütz, Octob.—Decemb., 1843, S. 29: „Erst nach der Reformation hat sich der neue gordische Knoten geknüpft, der die heutige Philosophie nicht wenig behelliget, und den sie nicht entknüpfen kann: nämlich, daß Gott

und das Schaffen selbst wird sich daher ausweisen nur als eine Hereinführung der Idee in's substanzielle Seyn, und zwar jedes Gliedes der Weltidee nach seiner Weise, daß es sey, als was es gedacht worden ist. Allererst tritt die Weltidee in einem Dualismus der Substanzialität, als Himmel (d. h. als Himmel des Himmels; denn der Himmel der Körperwelt oder das Firmament ward erst später) als Inbegriff discreter Persönlichkeiten, Geister, Geisterreich, und als Erde oder Inbegriff körperlich concreter Vielheit in substanzieller Einheit, Natur, Naturreich, Körperwelt auf[37]), und erhält zuletzt ihren realen Schluß

---

bevor er die Welt geschaffen, erst sie gedacht habe, die Welt mithin der analysirte Gedanke Gottes sey." Der Verfasser jenes Aufsatzes meint nämlich: „Es ist menschliche Schwäche, erst zu denken, dann aber den Gedanken zu realisiren," S. 30, und ist über diesen „letzten Stützpunkt des Gnosticismus" so entrüstet, daß er l. c. ausruft: „Der Irrthum muß gehoben, ja vernichtet werden, wonach Gott die Welt erst erdacht und dann sie geschaffen habe 2c." Es sah aber jener Verfasser nicht ein, daß gerade er sich mit seiner Ansicht, Denken und Verwirklichen müssen uno actu genommen werden, in das Dilemma verrannt hat, entweder die Zeitlichkeit der Weltschöpfung oder die Ewigkeit des göttlichen Denkens zu leugnen.

[37]) „Dictum est, „„In principio creavit Deus coelum et terram,"" ut coeli nomine intelligatur spiritalis jam facta et formata creatura, tanquam coelum coeli hujus, quod in corporibus summum est. Secundo enim die factum est firmamentum, quod rursus coelum appellavit. Terrae autem nomine invisibilis et incompositae, ac tenebrosa abysso, imperfectio corporalis substantiae significata est, unde temporalia illa fierent, quorum prima esset lux." De gen. ad litt. I, 9 n. 15; cf. ibid. II, 13 n. 27; Confess. XII, 9; de gen. contra Man. I, 5 n. 9. An andern Stellen, wie z. B. Confess. XIII, 3; de Civ. Dei XI, 9, nimmt er das fiat lux etc. als das Werden des Geisterreiches; jedoch die erstere Deutung verdient offenbar den Vorzug: „In principio creavit Deus coelum et terram: quibus nominibus universalis est significata creatura vel spiritalis et corporalis, quod est credibilius, vel magnae duae mundi partes, quibus omnia, quae creata sunt, continentur, ut primitus eam totam proponeret, ac deinde partes ejus secundum mysticum dierum numerum exsequeretur." De Civ. Dei XI, 33; cf. XII, 15. Er erkennt auch den Geistern drüben im Geisterreiche eine substanzielle Umkleidung zu, welche er spiritale corpus nennt (ep. 95 ad Paulin. et Theras. n. 8), corpus spiritali qua-

in der Setzung des Menschen als Einheit von geistiger und körperlicher Substanz[38]). Darin daß für die Ideen die

---

litate (de Trin. III, 1 n. 5; Enchir. c. 59), wovon es jedoch schwer hält, eine bestimmte Erklärung zu geben (de Civ. Dei XXII, 29 n. 4); corpora lucidissima atque aetherea (83 quaest. qu. 47), Körper von beispielloser Leichtigkeit und Schnelligkeit (serm. 277, c. 9).

[38]) „Persona hominis mixtura est animae et corporis" —, duarum rerum commixtio, unius incorporeae, et alterius corporeae; nam si anima in sua natura non fallatur, incorpoream se esse comprehendit." Ep. 137 ad Volus. n. 11. „Quicquid enim corpus non est, et tamen aliquid est, jam recte spiritus dicitur." De gen. ad litt. XII, 7 n. 16. Dem Augustinus ist die Welt, wie als Idee, so auch in ihrer Seynswirklichkeit das Werk des Dreieinigen Gottes (de vera relig. c. 7 n. 13; ep. 11 ad Nebrid. n. 2; contra Adim. Man. c. 1; Enchir. c. 38; de Trin. I, 6; de gen. ad litt. lib. imperf. c. 1, n. 2 etc.); er folgert daraus, daß ihr das Siegel der Trinität aufgedrückt ist, geht den Spuren derselben überall nach, findet sie „alibi magis, alibi minus impressa" (de Civ. Dei XI, 28), aber immerhin überall (de vera relig. c. 7 n. 13; de Trin. VI, 10: esse, habere speciem et ordinem), und besonders in dem menschlichen Geiste (de Civ. Dei XI, 26—29: esse, nosse, diligere; Confess. XIII, 11: esse, nosse, velle; de Trin. X, 11; XIV, 8: memoria, intellectus, voluntas; meminit sui, intelligit se, diligit se). Allein aus demselben Grunde wird auch die Seyns-Triplicität der Weltcreatur in ihrer Totalität (Geisterreich, Körperwelt, Mensch) begreiflich. Das göttliche Ich ist nämlich (siehe vorhergeh. Anm. 26) in sich Subject, Object und Synthes beider; in jener göttlichen Selbstverneinung nun aber, durch welche die Weltidee als Nichtichsbegriff besteht, hat sich die göttliche Trias negirt, und, da die Negation zugleich Affirmation ist, eine nicht sie seyende Trias ponirt, und so findet sich in der Welt als dem göttlichen Nichtich ein dem göttlichen Ichs-Ternar entsprechender Ternar von Subject, Object und Synthes beider. Allein diese creatürliche Trias ist in sich nicht eine absolute Einheit, und darum auch keine Trinität, sondern, da in der göttlichen Selbstverneinung die Absolutheit negirt ist und vermöge der Affirmation in der Negation das Gegentheil davon ponirt ist, blos eine relative Einheit, und dieser zufolge ist das Subject (Geist) nicht zugleich Object (Natur), und das Object nicht zugleich Subject, sondern jedes ist in seinem Wesen ein Anderes; beide stehen sich im Dualismus der Substanzialität einander gegenüber, haben aber ihre Einheit im Menschen als ihrer beiderseitigen realen Synthes. Es sagt daher Günther (Vorschule I. Abth. S. 103) sehr wahr: „So lange du Gott nicht als den Dreieinigen in seinem ewigen Selbstbewußtseyn begriffen hast" (wie weit dieses Begreifen sich erstreckt, siehe oben Anm. 26), „wirst du auch das

vorher nicht daseyende Substanz als das Substrat für die Wirksamkeit jener als Principien aus dem Nichtdaseyn ins Daseyn gesetzt wird, besteht die Schöpfung aus Nichts[39]. Dem Augustinus war dieses Nichts, dem Begriffe nach, wie den spätern Scholastikern, die negatio et absentia totius essentiae vel substantiae, und nicht selbst eine Art Reales[40]. Wer das Nichts als

---

relative Seyn, in der Anti- und Synthese seiner Substanzen, nicht aus Gott begreifen."

[39]) „Non erat, ubi fieret, antequam fieret, ut esset, nec manu tenebas aliquid, unde faceres coelum et terram." Confess. XI, 5. „Aliud praeter te non erat unde faceres ea, Deus una Trinitas et trina Unitas, et ideo de nihilo fecisti coelum et terram." Conf. XII, 7. „Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia, etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est." De gen. contra Man. I, 6. „Deus condidit omnia, quae per illum sunt condita, ut hoc, quod nunc temporalibus intervallis ea moveri videmus ad peragenda, quae suo cuique generi competunt, ex illis insitis rationibus veniat, quas tanquam seminaliter sparsit Deus in ictu condendi." De gen. ad litt. IV, 33 n. 51. Die Schöpfung aus Nichts ist daher gar nicht, wie Dr. Strauß (christl. Glaubensl. I. B. S. 627 f.) meint, „eine zu negative, inhaltsleere Bestimmung," und wenn dem spinozistischen Orelli (Spinoza's Leben und Lehre, 2. Ausg. Aarau 1850, S. 57) der Satz: „die Welt, das Ausgedehnte sei aus dem Nichts hervorgerufen worden," keinen Sinn hat, so hat er ihm eben keinen Sinn, weil er selber keinen Begriff von dem Gotte der Offenbarung hat, welcher allmächtig ist: „Omnipotens autem non est, qui quaerit adjuvari aliqua materia, unde faciat, quod velit." Aug. contra Fortun. Man. disput. I n. 13. Daß übrigens eine solche Hervorbringung aus Nichts eine Thesis ist, welche der menschliche Verstand sich nicht bis zum Begriffe durchzubilden im Stande ist, sagt Augustinus auch; nur nennt er dieß deßhalb nicht, wie Schelling, ein Kreuz des Verstandes, sondern er nimmt es einfach auf göttliche Auctorität hin an: „Sed de nihilo fieri aliquid consummatis operibus, quibus creavit omnia simul, violentum est velle monstrare, et utrum perspicuis documentis obtineri possit, ignoro. Nec exigendum est a nobis, quod vel comprehendere homo non valet; vel si jam valeat, mirum, si persuadere cuiquam potest.... Tutius est igitur, de hujusmodi rebus non humanis agere conjecturis, sed divina testimonia perscrutari." De gen. ad litt. X, 4.

[40]) „Non de his rebus, quae jam erant, sed de his,

etwas Stoffliches sich vorstellt, kann nicht sagen, daß es schlechthin Nichts sey, während Augustinus bestimmt sich ausspricht, daß dasjenige, aus welchem Alles gebildet worden ist, de omnino nihilo sey, und er verwarnt davor, daß man sich Gott vorstelle wie einen menschlichen Künstler, der für sein Wirken den Stoff selbst nicht aus Nichts hervorbringen kann, sondern bereits als etwas Gegebenes vorfinden muß; er erklärt es für ein Sacrilegium, anzunehmen, für Gott den Allmächtigen habe es irgend Etwas gegeben, was Ihn zu seinem Werke unterstützte, selbst aber nicht von Ihm war: eine solche Annahme zerstört geradezu den Begriff der Allmacht [41]). Dieses Schaffen

---

quae omnino non erant, hoc est, de nihilo fecit.“ De nat. boni adv. Man. c. 26. Ihm war also dieses Nichts nicht, wie dem Hegel (Object. Logik I Abth. Berlin 1841, S. 64) ein „Nichtseyn, das zugleich Seyn, und ein Seyn, das zugleich Nichtseyn ist;“ nicht ein Nichts, welches zugleich Alles ist, nämlich in der Ununterschiedenheit, und nur darum Nichts heißt, weil es nicht Dieses, nicht Jenes ist; es ist ihm auch nicht, wie dem Schelling (Philos. Schriften I B. S. 451) das Platonische μὴ ὄν, die gestaltlose ewige Materie; denn, streng genommen, ist diese nicht Nichts, sondern immerhin ein Etwas, und nur beziehungsweise Nichts. Ihm ist dieses Nichts ein schlechthiniges Nichts, und ein schlechthiniges Nichts ist nicht als eine Substanz zu denken: „Quod nulla substantia est, nihil omnino est.“ Enarr. in Ps. 68 serm. 1 n. 5. Nicht die ungestaltete Materie ist das Nichts, aus welchem die Welt geschaffen ward; sie steht wohl noch dem Nichts nahe, sofern sie ungestaltet ist; aber an sich ist sie bereits etwas für die Gestaltung Empfängliches! „Illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat; jam tamen erat, quod formari poterat.“ Confess. XII, 8. Wenn also gesagt wird, daß die Welt aus Nichts geschaffen ward, so wird dieses von ihr nicht deßhalb gesagt, weil sie aus einer formlosen Materie gestaltet worden ist, sondern weil sie aus einer formlosen Materie gestaltet ward, welche selbst zuvor aus dem schlechthinigen Nichts ins Daseyn gerufen geworden ist: „Quapropter etiamsi de aliqua informi materia factus est mundus: haec ipsa facta est omnino de nihilo.“ De vera relig. c. 18 n. 36; cf. de fide et symb. c. 2. Da, wie zu ersehen ist, der Begriff einer Schöpfung aus Nichts von Augustinus so rein genommen worden ist, so fällt der Vorwurf, den man ihm gemacht hat (m. s. auch Günther, Vorschule II Abth. S. 68) „daß er das Nichts als etwas Reales behandelte,“ streng genommen, weg, und erklärt sich aus Stellen, in welchen er vom Nichts nur obenhin, mitunter auch beziehungsweise spricht.

[41]) „Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia, etiamsi omnia formata de ista materia facta

war Gott so leicht, als Ihm leicht ist die Bewegung, welche eine durchaus wirksame ist[42]). Der Urstoff der Körperwelt, welchen Er durch seine Allmacht in's Dasein rief, war flüssiger Art, nicht unpassend Wasser genannt, indem selbst jetzt noch das Entstehen und Bestehen (man kann noch beisetzen: auch das Vergehen) der Einzeldinge auf Flüssiges als auf substanziell Urzuständliches hinweisen[43]),

---

sunt, haec ispa materia tamen de omninò nihilo facta est. Non enim debemus esse similes istis, qui omnipotentem Deum non credunt aliquid de nihilo facere potuisse, cum considerant fabros et quoslibet opifices non posse aliquid fabricare, nisi habuerint, unde fabricent. Et ligna enim adjuvant fabrum, et argentum adjuvat argentarium et aurum aurificem, et terra figulum adjuvat, ut possit perficere opera sua. Si enim non adjuventur eà materià, unde aliquid faciunt, nihil possunt facere, cum materiam ipsam ipsi non faciant. Non enim faber lignum facit, sed de ligno facit aliquid: sic et ceteri omnes hujusmodi opifices. Omnipotens autem Deus nulla re adjuvandus erat, quam Ipse non fecerat, ut, quod volebat, efficeret; si enim ad eas res, quas facere volebat, adjuvabat Eum aliqua res, quam Ipse non fecerat, non erat Omnipotens, quod sacrilegum est credere." De gen. contra Man. I, 6; cf. 83 quaest. qu. 78; contra Adversar. Leg. et Proph. I, 8.

42) „Quam facilis ei efficacissimus motus est, tam facile Deus condidit omnia, quae per illum sunt condita." De gen. ad litt. IV, 33 n. 51. „Sollte Gott, der durch Sich ist, was Er ist, nichts Anderes, als sich selber setzen können, deßhalb, weil Er das Seyn schlechtweg, und darin die Allmacht selber ist!" Günther, Vorschule *rc.* I. Abth. S. 58. „Die Frage: Kann Gott etwas setzen, was nicht Er selbst ist, fällt zusammen mit der Frage: Kann Gott etwas denken, was nicht er selbst ist? und letzteres läugnen kann nur derjenige, der Gott als „ein Selbst" und zwar als das „absolute Selbst" läugnet." Pabst, Janusköpfe *rc.* *rc.* S. 186. Wird der Begriff der Allmacht außer Acht gelassen oder aus Mangel an Glauben nicht in die Speculation mit aufgenommen, so bringt man es bei der Beurtheilung des Theismus hinsichtlich der Weltwerdung freilich nicht über die Vorstellung Gottes als eines bloßen Weltbildners hinaus, wie z. B Schelling, Ideen zu einer Philos. der Natur *rc.* S. 48.

43) „Non absurde aqua dicta est ista materia, quia omnia, quae in terra nascuntur, sive arbores vel herbae et siqua similia, ab humore incipiunt formari atque nutriri." De gen. contra Man. I, 7 n. 12; cf. de 8 Dulcit. quaest. qu. 8. Dieselbe Beobachtung, wonach die einzelnen Naturdinge aus einem anfänglich flüssigen Zustande sich herausbilden, und Flüssiges für ihre Nahrung benöthigen,

und in diesen Urstoff, welcher zumal gesetzt worden ist, sind die Ideen als die wirksamen Gründe oder Ursachen, als die lebendigen Principien, welche Kraft und Form zugleich sind, eingesenkt worden, und wieder zumal, wo sie nach Gelegenheit der Zeit und Ursache an, in und mit den Dingen nach ihrer Qualität, Quantität und Relation in Erscheinung treten[44]). Dieses Setzen des Weltstoffes war wie der Anfang der Welt, so zugleich auch der Anfang der Zeit[45]),

---

leitete, wie Aristot. Metaph. I, 3 sagt, auch den Thales zu seinem Lehrsatze „ὕδωρ εἶναι τὴν ἀρχήν," und Aristoteles selbst nennt unter Bezugnahme auf „πρώτους θεολογήσαντας," zu welchen er auch den Homer (siehe Il. XIV, v. 245. 246) zählt, diese Ansicht über die Natur eine „ἀρχαία τις καὶ παλαιά," und schließt aus dem Alter dieser Annahme auf ihre Ehrwürdigkeit: τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον." Daß der Ausdruck „Wasser" nur eine allgemeine Bezeichnung des Stoffes als Flüßigen überhaupt ist, und unter diesem Wasser als Urstoff nicht das jetzige, s. g. elementarische, Wasser verstanden werden kann, welches schon zu sehr differenzirt ist, als daß es noch als der erste allgemeine Urstoff angesehen werden könnte, braucht nicht bemerkt zu werden. Cf. Aug. de gen. ad litt. lib. imperf. c. 10.

[44]) Siehe die Stelle de gen. ad litt. IV, 33 n. 51 aus der vorhergehenden Anmerkung 39. „Insunt enim corporeis rebus per omnia elementa mundi quaedam occultae seminariae rationes, quibus cum data fuerit opportunitas temporalis atque caussalis, prorumpunt in species debitas suis modis et finibus." Quaest. 21 in Exod. II. „Ipse mundus gravidus est caussis nascentium, quae in illo non creantur, nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur, nec moritur aliquid, nec incipit esse, nec desinit. Adhibere autem forinsecus accedentes caussas, quae tametsi non sunt naturales, tamen secundum naturam adhibentur, ut ea, quae secreto naturae sinu abdita continentur, erumpant et foris creentur quodam modo explicando mensuras et numeros et pondera sua, quae in occulto acceperunt ab illo, qui omnia in mensura et numero et pondere disposuit, non solum mali angeli, sed etiam mali homines possunt." De Trin. III, 9 n. 16. „Quaecunque nascendo ad oculos nostros exeunt, ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia, et incrementa debitae magnitudinis distinctionesque formarum ab originalibus tamquam regulis sumunt." L. c. cap. 8 n. 13.

[45]) „Omnis creatura non ante saecula, sed a saeculis. Ab ipsa enim exorta sunt saecula et ipsa a saeculis; quoniam initium ejus initium saeculorum est." De

noch nicht selbst Zeit[46]); denn die Zeit selbst begann erst mit der von der Creatur ausgehenden Bewegung[47]). Hieraus folgt jedoch nicht, daß sie schlechthin die Bewegung selber ist; denn sie ist ebensowohl das Maaß, mit welchem man die Bewegung, und nicht blos die Bewegung, sondern selbst die Ruhe mißt[48]). Allein nimmer könnte sie als Maaß dienen, um mittelst ihrer die Bewegung zu

---

gen. ad litt. V, 19 n. 38; cf. serm. I de Scriptur. c. 5. Ueber die Kategorie von Zeit und Raum siehe Staudenmaier, Philos. des Christenth. I. B. S. 880 ff.; Günther, Vorschule I. Abth. S. 185 ff. Letzterer hat Augustin's Lehre hierüber insbesondere gewürdiget.

46) „Operatus est omnia simul, praestans eis etiam ordinem, non intervallis temporum, sed connexione causarum, ut ea, quae simul facta sunt, senario quoque illius diei (d. h. an welchem Alles zumal gesetzt worden ist) numero praesentato perficerentur. Non itaque temporali, sed caussali ordine prius facta est informis formabilisque materies.“ De gen. ad litt. V, 5 n. 12. 13. „Tunc non erant, cum fecit omnia simul, unde etiam tempora inciperent.“ Ib. c. 6 n. 19.

47) „Factae itaque creaturae motibus coeperunt currere tempora, unde ante creaturam frustra tempora requiruntur, quasi possint inveniri ante tempora tempora. Motus enim si nullus esset vel spiritalis vel corporalis creaturae, quo per praesens praeteritis futura succederent, nullum esset tempus omnino. Moveri autem creatura non utique posset, si non esset. Potius ergo tempus a creatura, quam creatura coepit a tempore, utrumque autem ex Deo.“ De gen. ad litt. V, 5 n. 12. „Quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua mutatione mutaret; cujus motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, in brevioribus vel productioribus morarum intervallis tempus sequeretur.“ De Civ. Dei XI, 6.

48) „Nemo ergo mihi dicat, coelestium corporum motus esse tempora.... Cum enim movetur corpus, tempore metior quamdiu moveatur, ex quo moveri incipit donec desinat.... Cum itaque aliud sit motus corporis, aliud quo metimur quamdiu sit, quis non sentiat, quid horum potius tempus dicendum sit? Nam etsi varie corpus aliquando movetur, aliquando stat, non solum motum ejus, sed etiam statum tempore metimur, et dicimus tantum stetit, quantum motum est, aut duplo vel triplo stetit, ad id quod motum est, et siquid aliud nostra dimensio sive comprehenderit sive existimaverit, ut

messen, wenn man nicht sie selbst messen könnte, und daß der Geist es ist, welcher sie mißt, ist keine Frage; allein woher mißt er sie, und was mißt er, wenn er sie mißt? Was man von der empirischen Zeit Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft nennt, mißt er nicht; die Gegenwart nicht: denn sie hält nicht Stand, und ist nur ein Punkt, der im Flusse der Bewegung vorüberzieht; die Vergangenheit nicht: denn das, was vorüber ist, kann schon deßhalb nicht mehr gemessen werden, weil es nicht mehr ist; und die Zukunft nicht: eben weil sie überhaupt noch nicht ist. Der Geist mißt also diese Zeiten nicht, und doch mißt er die Zeiten[49])! Aber er mißt sie freilich nicht außer, sondern in sich, und dieses geschieht dadurch, daß die Dinge, welche vorübergehen, auf ihn einen Eindruck machen, welcher in ihm zurückbleibt, auch wenn sie vorüber sind, und diesen mißt er als einen gegenwärtigen, diesen mißt er, wenn er die Zeit mißt, und dieser ist entweder selbst die Zeit, oder er (der Geist) mißt keine

---

dici solet plus minus. Non est ergo tempus corporis motus.“ Confess. XI, 23. 24.

[49]) „Metior motum corporis tempore; item ipsum tempus non metior? An vero corporis motum metirer, quamdiu sit, et quamdiu hinc illuc perveniat, nisi tempus, in quo movetur, metirer? Ipsum ergo tempus unde metior? .... Quid enim metior obsecro....? Tempus metior, scio, sed non metior futurum, quia nondum est. Non metior praesens, quia nullo spatio tenditur*). Non metior praeteritum, quia jam non est. Quid ergo metior? .... Ecce puta, vox corporis incipit sonare, et sonat, et adhuc sonat, et ecce desinit, jamque silentium est, et vox illa praeterita est, et non est jam vox. Futura erat, antequam sonaret, et non poterat metiri, quia nondum erat, et nunc non potest, quia jam non est. Tunc ergo poterat, cum sonabat, quia tunc erat quae metiri posset. Sed et tunc non stabat; ibat enim et praeteribat. An ideo magis poterat? ...... Et metimur tamen tempora, nec ea, quae nondum sunt, nec ea, quae jam non sunt, nec ea, quae nullâ morâ extenduntur, nec ea, quae terminos non habent. Nec futura ergo, nec praeterita, nec praesentia, nec praetereuntia tempora metimur, et metimur tamen tempora.“ L. c. cap. 26. 27.

---

*) „Praesens tempus caret spatio, quia in puncto praeterit“ L. c. cap. 28. „Momentis transvolantibus cuncta rapiuntur, torrens rerum fluit.“ Enarr. in Ps. 38 n. 7.

Zeit [50]). Zu diesem Messen dienen dem Geiste drei wesentliche Eigenschaften in ihm selbst, die des Aufmerkens, die des Sicherinnerns, die des Erwartens, und darnach theilt sich auch ihm die Zeit in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Die Gegenwart ist nur der in das Bewußtseyn des Geistes fallende Moment, in welchem das in der Ordnung der Succession sich Entwickelnde und sich Darlebende vor ihm vorüberzieht, und auf welchen er merkt; was aber vorübergezogen ist, läßt er nicht eben so aus seinem Bewußtseyn entschwinden, wie es außer ihm dahingeschwunden ist, sondern er hält es fest durch das Gedächtniß, und dadurch mißt er auch die Vergangenheit; und weil endlich dieser Fluß, in welchem sich Alles hinbeweget, ihn zugleich erwarten läßt, gibt es für ihn auch eine Zukunft, welche er gleichfalls, und zwar je nach dem Maaße seines Wartens mißt [51]). Allein es geht seine ganze eigene

---

[50]) „In te, anime meus, tempora metior, noli mihi obstrepere, Quod est? Noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior.“ L. c. cap. 27 n. 36.

[51]) „In animo, qui illud agit, tria sunt. Nam et exspectat et adtendit et meminit, ut id quod exspectat, per id quod adtendit, transeat in id quod meminerit. Quis igitur negat, futura nondum esse? Sed tamen jam est in animo exspectatio futurorum. Et quis negat, praeterita jam non esse? Sed tamen adhuc est in animo memoria praeteritorum. Et quis negat, praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat adtentio, per quam pergat abesse quod aderit. Non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa exspectatio futuri est. Neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est. Dicturus sum canticum, quod novi: antequam incipiam, in totum exspectatio mea tenditur; cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur in memoria mea; atque distenditur vita hujus actionis meae in memoriam, propter quod dixi; et in exspectationem, propter quod dicturus sum; praesens tamen adest adtentio mea, per quam trajiciatur quod erat futurum, ut fiat praeteritum.“ L. c. cap. 28. „Die oberflächlichste Vergleichung zeigt, daß Augu=

Thätigkeit selbst nur in der Zeit vor sich, und trägt durchgängig die Form der Zeit[52]), und so kann man sagen, die reine Zeit sey die Erscheinungs- und Offenbarungsweise alles creatürlichen Seyns in der Form der Succession in der Entfaltung der Lebensmomente[53]). Da also die Zeit von der Bewegung und die Bewegung vom Daseyn der Creatur abhängt, so ist auch der Ausdruck, Gott habe in der Zeit geschaffen, unpassend; denn eine Schöpfung in der Zeit setzete schon eine Zeit voraus, also eine Zeit vor der

---

stinus, wie Aristoteles, eine doppelte Bedingung der Zeit aufstellte, wovon die eine im Subjecte, die andere im Objecte zu liegen kam, und daß Augustin in dieser Aufstellung keineswegs ein Nachbeter des Griechen gewesen sey. . . . . Ja eine genauere Vergleichung zeigt, daß, wenn der Antheil jener beiden Bedingungen am Wesen der Zeit ausgemittelt werden soll, Augustin der subjectiven Bedingung einen größeren Einfluß einräumte, als Aristoteles; denn nicht bloß das Zählen, als Eigenschaft der Seele, bestimmt nach Augustin die subjective Bedingung, sondern das Aufmerken, des Geistes Reaction oder Gegendruck, die da eintritt auf den Eindruck nach Außen." Günther, Vorschule I. Abth. S. 194 f.

52) „Confitebor tibi, Domine, ignorare me adhuc quid sit tempus; et rursus confiteor tibi, Domine, scire me in tempore ista dicere et diu jam me loqui de tempore, atque ipsum diu non esse diu nisi mora temporis. Quomodo igitur hoc scio, quando quid sit tempus, nescio?" Confess. XI, 25. „Spiritus creatus movet se ipsum per tempus . . . . . Exempli enim gratia per tempus movetur animus vel reminiscendo, quod oblitus erat, vel discendo, quod nesciebat, vel volendo, quod nolebat." De gen. ad litt. VIII, 20.

53) „Quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua mutatione mutaret; cujus motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, in brevioribus vel productioribus morarum intervallis tempus sequeretur?" De Civ. Dei XI, 6; cf. ib. XII, 15, wo er auch für die reinen Geister eine Zeit annimmt und diese „in aliquo mutabili motu, cujus aliud prius, aliud posterius praeterierit, eo quod simul esse non possunt" — setzt. Mit Recht folgert Günther, a. a. O. S. 195, aus Augustin's Theorie von der Zeit, „daß nicht bloß die Vorstellung der Zeit von der Seele, wie Aristoteles meint, bedingt, sondern das vorstellende Subject selber Zeit ist."

Zeit, welche doch erst mit der Schöpfung begonnen hat; darum sagt man besser, Gott habe mit der Zeit geschaffen[54]). Es hat aber Gott in dem, was Er im Schöpfungsacte gesetzt hat, alles Seyn, welches im Verlaufe der Zeiten in's Daseyn tritt, im Principe nach Substanz und Accidenz, nach Inhalt und Form bereits gesetzt, so daß alles kommende Seyn nur eine Entwicklung, ein Hervor- und in Erscheinung-treten des ursprünglich Gesetzten ist[55]);

---

[54]) „Non ergo possumus dicere, fuisse aliquod tempus, quando Deus nondum aliquid fecerat." De gen. contra Man. I, 2 n. 3. „Videant itaque nullum tempus esse posse sine creatura." Confess. XI, 30. „Ubi enim nulla creatura est, cujus mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt." De Civ. Dei XII, 15 n. 2. Proculdubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Quod enim fit in tempore, et post aliquod fit, et ante aliquod tempus; post id, quod praeteritum est, ante id, quod futurum est: nullum autem posset esse praeteritum, quia nulla erat creatura, cujus mutabilibus motibus ageretur." L. c. XI, 6. Der Weisheit eines Dr. Strauß (L. c. S. 652) ist dieses Augustinische non in tempore, sed cum tempore eine „elende Ausflucht," „ein sich selbst aufhebender Gedanke," „ein bloßes gedankenleeres Wort;" allein Augustin's ganz richtiger Gedanke ist der: „Du willst den Anfang der Schöpfung wissen: gehe zurück bis auf den Anfang der Zeit, und mit dem Anfange der Zeit hast du auch den Anfang der Schöpfung, weil der Anfang der Schöpfung zugleich der Anfang der Zeit ist." So rechtfertiget Augustin l. c. selber sein cum: „Cum tempore autem factus est mundus, si in ejus conditione factus est mutabilis motus," und erklärt dagegen das in tempore für den barsten Unsinn, indem dadurch eine Zeit vor der Zeit angenommen wird: „Erat tempus, quando nullum erat tempus, quis vel insipientissimus dixerit?" L. c. XII, 15, n. 2.

[55]) „Consideremus cujuslibet arboris pulchritudinem in robore, ramis, frondibus, pomis: haec species non utique repente tanta ac talis est exorta, sed quo etiam ordine novimus. Surrexit enim a radice, quam terrae primum germen infixit; atque inde omnia illa formata et distincta creverunt. Porro illud germen ex semine: in semine ergo illa omnia fuerunt primitus, non mole corporeae magnitudinis, sed vi potentiaque causali .... Sicut autem in ipso grano invisibiliter erant omnia simul, quae per tempora in arborem surgerent: ita ipse mundus cogitandus est, cum Deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia,

allein die ganze Entwicklung ist nicht eine Entwicklung vor Gott, so als schauete Er die Dinge erst in Folge ihrer Succession, und als gäbe es für Ihn ein Nach und Vor; denn das hieße in Ihn, den Ewigen, in welchem keine Zeit, kein Wechsel, keine Veränderung ist, die Zeit eintragen, sondern Ihm ist Alles lautere Gegenwart[56]). Darum sind auch die auf die Setzung folgenden sogenannten Schöpfungstage[57]) nicht anzusehen als eine Zeit für Ihn,

---

quae in illo et cum illo facta sunt, quando factus est dies; non solum coelum cum sole et luna et sideribus, quorum species manet motu rotabili, et terram et abyssos, quae velut inconstantes motus patiuntur, atque inferius adjuncta partem alteram mundo conferunt; sed etiam illa, quae aqua et terra produxit, potentialiter atque causaliter, priusquam per temporum moras ita exorirentur, quomodo nobis jam nota sunt in eis operibus, quae Deus usque nunc operatur.“ De gen. ad litt. V, 23 n. 44. 45.

[56]) „Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile. Ibi nihil est praeteritum, quasi jam non sit; ibi nihil est futurum, quasi nondum sit, sed non est ibi nisi est. Non est ibi fuit et erit, quia et quod fuit, jam non est; et quod erit, nondum est, sed quidquid ibi est nonnisi est.“ Enarr. in Ps. 101 serm. 2 n. 10. „Discute rerum mutationes: invenies fuit et erit; cogita Deum: invenies est, ubi fuit et erit esse non possit.“ Tract. 38 in Ev. Joann. 8 n. 10. „In natura summi boni, si eam recte cogites, nullam prorsus mutabilitatem temporis inveniri, nec a se ipsa, nec alterius cujuslibet accessu possit“ Contra Secundin. Man. c. 19.

[57]) Daß man unter diesen Schöpfungstagen nicht gewöhnliche Tage von 24 Stunden verstehen kann, liegt auf flacher Hand, da schon 3 Tage erwähnt werden, ehe noch eine Sonne da war, und wenn der rationalistische Jude Philo, auf welchen auch Dr. Strauß l. c. S. 619 sich bezieht, die Annahme von solchen Tagen für εὔηθες — einfältig — erklärt, so ist nur derjenige einfältig, welcher sie für gewöhnliche Tage nimmt. „Quaeri potest, quem diem dicat, et quam noctem. Si istum diem vult accipi, quem solis ortus inchoat, et claudit occasus; et istam noctem, quae a solis occasu usque in ortum tenditur: non invenio, quomodo esse potuerint, antequam coeli luminaria facta essent.“ De gen. ad litt. lib. imperf. c. 6 n. 27. „Ac sic per omnes illos dies unus est dies, non istorum dierum consuetudine intelligendus, quos videmus solis circuitu determinari atque numerari, sed alio quodam modo, a quo et illi tres dies,

als hätte Er dieselben zur Ausgestaltung des Seyns nöthig ge=

qui ante conditionem istorum luminarium commemorati sunt, alieni esse non possunt.“ Allein selbst vom vierten Tage an hat man nicht einen Sonnentag unter dem Schöpfungstage zu verstehen: „Is enim modus non usque ad diem quartum, ut inde jam istos usitatos cogitaremus, sed usque ad sextum septimumque perductus est.“ De gen. ad litt. IV, 26. Es ist daher nur reine Bosheit, wenn Dr. Strauß l. c. S. 624 diese Schöpfungstage „im Sinne gewöhnlicher Tage von 24 Stunden“ nimmt, und dabei auf den Grund sich stützt, daß sie „ausdrücklich durch Morgen und Abend begränzt sind,“ obwohl er selbst aus Basil. hexaëm. II, 8 eine Erklärung beibringt, wie das Wort „Abend“ zu verstehen sey. Augustinus gibt zwar de gen. contra Man. I, 14 n. 20 der kritischen Weisheit der Manichäer, welche auch fragten, wie denn schon von drei Tagen die Rede seyn könne, ehe noch eine Sonne da war, zur Antwort, daß man unter jedem dieser Tage „tantam moram temporis, per quantam moram (scil. nunc) circumit sol“ verstehen könnte, und vom dogmatischen Standpunkte aus kann man wahrlich nichts dagegen sagen, wenn der göttliche Wille die Ausgestaltung je eines Bereiches des creatürlichen Seyns während eines solchen Zeitraumes vor sich gehen ließ; denn das hing ja eben nur von Ihm ab; „poterat enim Omnipotens et uno momento temporis omnia facere“ — de catechiz. rud. c. 17 n. 28. Die Annahme eines solchen Zeitraumes wird, um die heilige Schöpfungs=Urkunde möglichst nach dem Wortlaute zu erklären, allerneuest von Ammer (Ueber die mosaischen Schöpfungstage und ihr Verhältniß zur Geologie. Programm der Studienanstalt Metten 1850/51 S. 36) empfohlen. Allein ein solcher Zeitraum von 24 Stunden, wo aber noch keine Stunden zu zählen waren („quia si currant tempora et nullis distinguantur articulis . . . . , possunt quidem currere tempora atque praeterire, sed intelligi et discerni ab hominibus non possunt. Sicut horae quando nubilus dies est, transeunt quidem et sua spatia peragunt; sed distingui a nobis et notari non possunt.“ De gen. contra Man. I, 14 n. 21), ist auch kein gewöhnlicher Tag zu nennen, weil unter seinem Abend und Morgen nicht das verstanden werden kann, was unser jetziger Abend und Morgen ist. „Longe aliter accipiendus sit dies et nox, inter quae duo divisit Deus, et aliter iste dies et nox, inter quae dixit ut dividant luminaria, quae creavit.“ De gen. ad litt. IV, 26; cf. de gen. ad litt. lib. imperf. c. 12. In letzt citirter Stelle versteht Augustinus unter Abend, mit welchem der Schöpfungstag anhebt, den Zustand der Ungeformtheit des Seyns, und unter Morgen den der Geformtheit desselben: „Mane nominaretur propter naturarum speciem factarum; vesperae vero propter privationem.“ Eben so de gen. ad litt. IV, 1: „Dici nomen intelligamus in

habt[58]); vielmehr sind sie von Ihm schon in dem inneren Causalnerus des Seyns und in der Ordnung, nach welcher dieses in die in ihm beschlossenen verschiedenen Bereiche sich entwickeln und aus-

---

specie rei, quae creata est, noctemque ejus in privatione vel defectu vel siquo alio nomine melius significatur." Dieser Deutung wird durch eine andere Erklärung von Abend und Morgen: „In ipsa quidem mora temporis ipsas distinctiones operum sic appellatas, vesperam propter transactionem consummati operis, et mane propter inchoationem futuri operis, de similitudine scilicet humanorum operum, quia plerumque a mane incipiunt, et ad vesperam desinunt" — de gen. contra Man. I, 14 n. 20, wie jeder Kenner einsieht, an ihrem speculativen Werthe nichts derogirt, und noch weniger durch die mystische Deutung der Schöpfungstage aus der Cognitio angelica, wonach das creatürliche Seyn als solches, und sofern es geschaut wird in seinem Fürsich, Abend, dagegen wie es ist und geschaut wird nach seiner Idee in Gott zum Lobe und Preise des Schöpfers, Morgen genannt wird. De gen. ad litt. IV, 24 ff. „Multum quippe interest inter cognitionem rei cujusque in Verbo Dei, et cognitionem ejus in natura ejus, ut illud merito ad diem pertineat, hoc ad vesperam. "L. c. cap. 23; cf. de. Civ. Dei XI, 7. Das creatürliche Seyn hat nämlich als ein der Entwicklung unterworfenes sich erst zu seiner Idee, d. h. zu seiner vollendeten Form, wie es im göttlichen Denken und Wollen ist, auszugestalten: und so trifft die letztere Deutung mit der erstgegebenen vollkommen zusammen, und es bestimmt sich in Ansehung des Seyns jeder solcher aus Abend und Morgen bestehende Tag als eine Zeit überhaupt: „Scripturarum more sanctarum diem poni solere pro tempore, nemo, qui illas litteras quamlibet negligenter legerit, nescit" — de Civ. Dei XX, 1 n. 2, und zwar um so mehr als eine Zeit überhaupt, da schon der jetzige Tag ein allgemeiner Zeitbegriff ist, welcher nicht blos den Tag im engeren Sinne, sondern auch die Nacht in sich begreift (de gen. ad litt. lib. imperf. c. 7); aber als Zeit überhaupt als eine solche, während welcher immer je ein Formationsproceß in und an der Weltsubstanz nach den derselben eingesenkten Ideen, als den formenden Principien („Inerant jam ipsae numerosae rationes incorporaliter corporeis rebus intextae" — de gen. ad litt. IV, 33 n. 52) unter Vermittlung des über den Wassern schwebenden göttlichen Geistes sich vollzog. „Cavendum est, ne quasi locorum spatiis Dei Spiritum superferri materiae putemus, sed vi quadam effectoria et fabricatoria, ut illud, cui superfertur, efficiatur et fabricetur." De gen. ad litt. lib. imperf. c. 4 n. 16.

[58]) „Nec putandus est Deus informem prius fecisse materiam, et intervallo aliquo interposito temporis formasse,

gestalten sollte, gleich im Momente der allgemeinen Setzung der Weltsubstanz und der Hervorrufung des Lichtes, (dem dies unus der heiligen Schrift, welcher sich in den folgenden sogenannten Tagen nur immer aus sich wiederholte)[59]), mitgesetzt

---

quod informe prius fecerat.“ Contra Adversar. Leg. et Proph. I, 9. „Ubi est, quod scriptum est, „„„Subest enim tibi, cum voles, posse“““, si opus est Deo productione temporis, ut aliquid perficiat?“ De gen. ad litt. lib. imperf. c. 7. „Quidquid enim incipere et desinere Deus dicitur, nullo modo in ipsius natura, sed in ejus creatura, quae illi miris modis obtemperat, intelligendum est.“ L. c. cap. 5 n. 19. „In efficacia Creatoris omnia simul. Sic enim fecit quae futura essent, ut non temporaliter faceret temporalia, sed ab eo facta currerent tempora.“ De gen. ad litt. IV, 35. „Non sicut ea secundum motus eorum naturales nunc experimur, ita etiam cum primitus instituta sunt, cogitare debemus, sed secundum mirabilem atque ineffabilem virtutem Sapientiae Dei, quae adtingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. Neque enim et ipsa gradibus adtingit, aut tamquam gressibus pervenit. . . . Non itaque tarde institutum est, ut essent tarda quae tarda sunt, nec eâ morâ condita sunt saecula, qua transcurrunt. Hos enim numeros tempora peragunt, quos cum crearentur, non temporaliter acceperunt.“ L. c. cap. 33.

[59]) „An unum tantummodo diem creavit Deus, ut ejus repetitione multi, qui dicuntur dies, praeterirent atque transcurrerent? . . . Tunc itaque Deus diem fecit, cujus repetitionem Scriptura appellat secundum diem, deinde tertium et usque ad sextum, quo consummavit Deus opera sua.“ De gen. ad litt. IV, 20; cf. 26. 27. 33. „In his vero, quae jam ex informitate formata sunt, evidentiusque appellantur creata vel facta vel condita, primum factus est dies.“ L. c. V, 5 n. 14; cf. IV, 22. Worin sich nun aber der dies unus wiederholte, war das Lichtwerden, wie es in den einzelnen Bereichen des Seyns mittelst der Formation auftrat; denn das Geformtwerden, das der Idee, welche in Gott Licht ist (l. c. cap. 23), Gemäßwerden ist das Tag- oder Lichtwerden der Creatur (siehe vorhergehende Anm. 57). „Hunc omnem ordinem creaturae ordinatae dies ille cognovit; et per hanc cognitionem sexies quodammodo praesentatus tamquam sex dies exhibuit, cum sit unus dies, ea quae facta sunt, in Creatore primitus, et in ipsis consequenter agnoscens, ... non per moras temporum, sed propter ordinem conditorum.“ L. c. V, 5 n. 15. „Propterea nimirum idem dies ubique repetitur, ut ejus re-

worden[60]), sind daher, wie die Zeit überhaupt, nur eine Erscheinungsform des zumal gesetzten Seyns im ersten Nacheinander der Entfaltung seiner Lebensmomente, und von der heiligen Schrift nur für den Menschen, welcher nur in der Succession zu erkennen vermag, in dieser Unterscheidung als die großen allgemeinen Entwicklungs- und Formationsperioden in der Weise der Erzählung und zum leichteren Verständnisse aufgeführt[61]). So wenig es nun vor

---

petitione fiant tot dies, quotiens distinguuntur rerum genera creatarum, perfectione senarii numeri terminanda." L. c. IV, 22.

[60]) „Quapropter cum primam conditionem creaturarum cogitamus, a quibus operibus suis Deus in die septimo requievit, nec illos dies sicut istos solares, nec ipsam operationem ita cogitare debemus, quemadmodum nunc aliquid Deus operatur in tempore: sed quemadmodum operatus est, unde inciperent tempora, quemadmodum operatus est omnia simul, praestans eis etiam ordinem, non intervallis temporum, sed connexione caussarum, ut ea, quae simul facta sunt, senario quoque illius diei numero praesentato perficerentur." De gen. ad litt. V, 5 n. 12. „Caussaliter ergo tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, id est producendi accepisse virtutem. In ea quippe jam tamquam in radicibus, ut ita dixerim, temporum facta erant, quae per tempora futura erant." L. c. V, 4 n. 11. „Dies ergo ille, quem Deus primitus fecit, . . . praesentatus est omnibus operibus Dei . . . . . non per intervallorum temporalium moras, sed prius et posterius habens in connexione creaturarum." L. c. IV, 35.

[61]) „Quamquam ergo sine productione temporis faciat Deus, cui subest posse cum volet; ipsae tamen naturae temporales motus suos temporaliter peragunt." De gen. ad litt. lib. imperf. c. 7. Diese s. g. Tage sind also deßwegen nichts Neues, weil sie als ordo („Facta sunt omnia per ordinem simul" — de gen. ad litt. IV, 34 n. 55), als prius et posterius in connexione creaturarum (l. c. cap. 35), als ordo auf Grund der connexio caussarum (l. c. V, 5 n. 12) in der Weltsubstanz zum Behufe ihrer Entwicklung schon gelegen haben, und somit auch ihr Hervortreten nicht in Gott, sondern außer Gott in die Creatur fällt (de gen. ad litt. lib. imperf. c. 5 n. 19). Damit können nun ohne alle Schwierigkeit die s. g. Schöpfungstage als wirkliche äußere, in ihrer Dauer unbestimmte und unbestimmbare, große Entwicklungs- und Formationsperioden angenommen werden, und nach manchen Stellen möchte man schließen, daß

der Schöpfung eine Zeit gab, sondern die Zeit erst mit der Schöpfung ward, eben so wenig gab es vor der Schöpfung einen Raum,

---

auch Augustinus zu dieser Ansicht sich bekannte: „Sex diebus operatus est, et septimo die requievit. Poterat enim omnipotens et uno momento temporis omnia facere.“ De catechiz. rud. c. 17 n. 28. „Immo vero et prius atque posterius per sex dies quae commemorata sunt facta sunt, et simul omnia facta sunt;“ denn beides, setzt er bei, wird von der unter Eingebung des heil. Geistes verfaßten und darum in sich wahrhaftigen heil. Schrift verkündet. De gen. ad litt. IV, 34 n. 53; cf. VI, 10; de Civ. Dei XI, 6. Allein es kann nicht verkannt werden, daß sich seine Speculation dahin neigte, auch die wirkliche Entwicklung nicht als in der genannten äußeren Succession, sondern als zumal geschehen anzunehmen. Er sagt zwar selber, daß das schwer zu verstehen sey: „Sed multum est ac difficillimum capere, quomodo dicatur, Deo non temporaliter jubente . . . . fieri temporales motus in rebus temporalibus vel formandis vel administrandis“ — de gen. ad litt. I, 9 n. 17; meint aber auch, daß derjenige, der es nicht versteht, es solchen überlassen soll, die es zu verstehen im Stande sind, und seinerseits zunächst von der heil. Schrift, welche die Kindlichen mit kindlicher Sprache nähret, sich leiten lassen soll: „Cum audis, tunc facta omnia, cum factus est dies, illam senariam vel septenariam repetitionem sine intervallis morarum spatiorumque temporalium factam, si possis, apprehendas; si nondum possis, haec relinquas conspicienda valentibus: tu autem cum Scriptura non deserente infirmitatem tuam, et materno incessu tecum tardius ambulante proficias, quae sic loquitur, ut altitudine superbos irrideat, profunditate adtentos terreat, veritate magnos pascat, affabilitate parvulos nutriat.“ L. c. V, 3 n. 6. Um jedoch die Sache einigermaßen deutlich zu machen, verweiset er de gen. ad litt. lib. imperf. c. 7, contra Adversar. Leg. et Prophet. I, 9 u. a. auf den menschlichen Denkact hin, in welchem auch Setzen und Formen zumal vorsichgehen; denn, sagt er an der letztangeführten Stelle, nicht werden die Worte erst geformt, wenn sie ausgesprochen werden, sondern sie werden schon geformt ausgesprochen. So ist es auch mit der Weltschöpfung. Setzung und Formung finden zumal statt; aber was zumal geschieht, kann, wenn es erzählt wird, nicht auch zumal erzählt werden: „Sicut a loquente fiunt verba sonantia, ubi non prius vox informis post accipit formam, sed formata profertur: ita intelligendus est Deus de materie quidem informi fecisse mundum, sed simul eam concreasse cum mundo. Non tamen inutiliter prius narratur, unde aliquid fit, et postea quod inde fit: quia etsi potest utrumque simul fieri, non simul po-

sondern auch dieser ward erst mit der Schöpfung [62]). Weil aber

---

test utrumque narrari." Darum erzählt auch die h. Schrift die göttliche Schöpfungsthat in der Form der Succession, indem der Mensch ohnehin nur in der Succession zu erkennen vermag. „Commodissime in illo libro quasi morarum per intervalla factarum a Deo rerum digesta narratio est, ut ipsa dispositio, quae ab infirmioribus animis contemplatione stabili videri non poterat, per hujusmodi ordinem sermonis exposita quasi istis oculis cerneretur." De gen. ad litt. lib. imperf. c. 7. „Quid ergo opus erat sex dies tam distincte dispositeque narrari? Quia scilicet ii, qui non possunt videre quod dictum est, Creavit omnia simul, nisi cum eis sermo tardius incedat, ad id quo eos ducit, pervenire non possunt." De gen. ad litt. IV, 33 n. 52. Hienach könnte man sagen, daß Augustinus die auf den dies unus folgenden Schöpfungstage in ihrem Ansich als eben so viele in sich unterschiedene und unterscheidbare Causal-Momente in der zumaligen Entwicklung und Ausgestaltung der als Ganzes in sich einheitlichen und nach ihren Bestandtheilen verschiedenen Weltsubstanz ansah. „Qui munere Dei potuerit perspicacius ista rimari, inveniat fortasse in creatura, quae ita facta narratur sine intervallis temporalium morarum, distinctum mirabiliter ordinem rerum." Contra Adversar. Leg. et Proph. I, 8. In seiner späteren Schrift de Civ. Dei XI, 6 kehrt er mehr die erstere Deutung vor, und sagt nur, daß es sehr schwer sey, über diese Schöpfungstage eine Erklärung abzugeben: „Cum tempore autem factus est mundus, si in ejus conditione factus est mutabilis motus, sicut videtur se habere etiam ordo ille primorum sex vel septem dierum, in quibus mane et vespera nominantur, donec omnia, quae his diebus Deus fecit, sexto perficiantur die, septimoque in magno mysterio Dei vacatio commendetur. Qui dies cujusmodi sint, aut perdifficile nobis, aut etiam impossibile est cogitare, quanto magis dicere."

62) Ueber das Wesen des Raumes als der andern Erscheinungs- und Offenbarungsweise des creatürlichen Seyns in der Form der Simultaneität und Discretheit seines Daseyns und seiner Lebenserscheinungen finden sich in Augustin's Schriften nicht ähnliche tiefer eingehende wissenschaftliche Untersuchungen, als wie über das Wesen der Zeit; aber so viel steht fest, daß es ihm vor der Schöpfung eben so wenig einen Raum als eine Zeit gab, sondern wie die Zeit so auch der Raum erst mit der Schöpfung geworden ist. De Civ. Dei XI, 5 drängt er diejenigen, welche vor der Schöpfung eine unendliche Zeit annehmen, mit der Folgerung, daß sie dann auch einen unendlichen Raum annehmen müssen: „Nam si infinita spatia temporis ante

diese als eine Schöpfung aus Nichts schlechterdings einen Anfang genommen haben muß, so kann sie auch nur eine zeitliche seyn[63]); damit wird jedoch nicht die Zeitlichkeit in Gottes Wesen

mundum cogitant, ... similiter cogitent extra mundum infinita spatia locorum," erklärt dann letztere Annahme für eine Thorheit, und schließt von der Thorheit dieser auf die Thorheit der Annahme einer unendlichen Zeit, da, ehe die Welt ward, es eben so wenig eine Zeit, als einen Raum gab: „Quod si dicunt, inanes esse hominum cogitationes, quibus infinita imaginantur loca, cum locus nullus sit praeter mundum: respondetur eis, isto modo inaniter homines cogitare praeterita tempora vacationis Dei, cum nullum tempus sit ante mundum."

[63]) Dem Augustinus erweiset sich die Welt schon daraus als eine zeitliche, daß die Zeitlichkeit ihre wesentliche Erscheinungsform selbst ist: „Exceptis enim propheticis vocibus, mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate et visibilium omnium pulcherrima specie quodam modo tacitus et factum se esse, et nonnisi a Deo ineffabiliter et invisibiliter magno et ineffabiliter atque invisibiliter pulchro fieri se potuisse proclamat —" de Civ. Dei XI, 4 n. 2; und weil ihm, wie oben schon dargethan ward, Zeit und Schöpfung vollkommen in Eins zusammen fallen, so ist ihm eine ewige Schöpfung ein Unsinn, ein sich selbst aufhebender Gedanke, und ein Läugnen der Zeitlichkeit der Welt gleichbedeutend mit dem Läugnen der Schöpfung selbst: „Qui hoc dicunt, si mundum aeternum sine ullo initio, et ideo nec a Deo factum videri volunt, nimis aversi sunt a veritate, et letali morbo impietatis insaniunt." L. c. Sich anlehnend an Augustinus sagt darum auch Staudenmaier, Dogm. III B. I Abth. S. 126: „Wie nur das Ewige unerschaffen ist; so ist nothwendig das Erschaffene zeitlich, weil der Zeitbegriff ein wesentliches und nothwendiges Moment im Begriffe der Welt ist, folglich eine ewige Welt einen Widerspruch in sich enthält, da ewig nur Gott ist. Die Zeitlichkeit verliert daher den ihr wesentlichen Charakter, auch wenn sie rückwärts dem Ewigen auf scheinbare Weise näher gerückt wird; würde daher die gegenwärtige Welt ein Alter von Millionen, Billionen, Trillionen Jahren u. s. w. haben, immerhin käme sie der Ewigkeit um keinen Schritt näher, weil auch die unendlich gesteigerte Zeit nie Ewigkeit wird. Aus demselben Grunde würde auch die Welt eine zeitliche gewesen seyn, wenn Gott den Gedanken der Welt, sobald er nur gedacht war, auch realisirt hätte; der ganze Unterschied zwischen Jetzt und Dann bestände nur in einer längern Zeit." Auf die Frage, warum Gott nicht früher schuf, antwortet Augustinus de Civ. Dei XI, 5: weil, wenn auch die Schöpfung unendlich weit zurück gerückt würde, deßhalb die Zeit doch Zeit bliebe, und nur um dieß

selber eingetragen. Absurd wäre es, zu sagen, Gott sey erst vor etwa 6000 Jahren nach unserer Zeitrechnung der Gedanke gekommen, so etwas Sich zu denken, welches nicht Er wäre, sondern ein Anderes denn Er, ein Nichtich, welches einmal Welt heißen soll; allein so etwas zu sagen fällt dem Christen nicht ein, welcher mit dem Worte „Absolute" nicht gedankenlos umherwirft, sondern dasselbe im lebendigen Begriffe festhält, und darum auch von Gott als dem Absoluten in Folge des Begriffes der Absolutheit jede Mutabilität ausschließt. Darum ist ihm die Weltidee ein ewiger Gedanke in Gott, ein Gedanke, ohne welchen Gott nie war. Aber eben so absurd und dem Begriffe vom Absoluten zuwider wäre es, zu sagen, Gott sey es erst vor etwa 6000 Jahren eingefallen, seinen ewigen Weltgedanken in's substanzielle Seyn hereinzuführen oder durch Schöpfung zu verwirklichen [64]). Gottes als des Absoluten

---

länger wäre, und weil auch nicht abzusehen ist, warum Gott der Zeit, welche Er wählen wollte, eine andere hätte vorziehen sollen: „Illo potius, quam anteriore tempore condidit mundum, cum aequaliter anteriora tempora per infinitum retro spatium praeterissent, nec fuisset aliqua differentia, unde tempus tempori eligendo praeponeretur." Wohl auch darum, sagt Augustinus l. c. XII, 17, schuf Gott nicht früher, um zu zeigen, daß Er der Welt für sich nicht bedurft habe: „Mirabiliter fortassis ostendens, quàm non eis indiguerit, sed eas gratuita bonitate condiderit, cum sine illis ex aeternitate initio carente in non minore beatitate permansit." Dem Pantheisten ist freilich „Gott ohne die Welt nicht Gott," eben weil sie, zu seinem Wesen gehörig, nur eine Selbstdarstellung von ihm selber ist, und darum ist dem Pantheisten eine zeitliche Schöpfung undenkbar, weil ihm undenkbar ist, daß das Absolute einmal ohne Selbstoffenbarung war. „Nach diesen Gedanken von einer zeitlichen Schöpfung," sagt Dr. Strauß l. c. S. 648 Anm. 13, „würden wir uns Gott nicht einmal als einen lebendigen Gott vorstellen können. Denn wir sehen vor Augen, daß es eine in der ganzen Natur unmögliche Sache sey, daß ein Leben ohne Wirksamkeit nur einen Augenblick sollte bestehen können."

[64]) „Apud Deum quidem disposita et fixa sunt omnia, nec aliud facit quasi consilio repentino, quod non ex aeternitate se facturum esse praescivit." Enarr. in Ps. 105 n. 35. „Omnis porro intentio, quae ita variatur, mutabilis est, et omne mutabile aeternum non est: Deus autem noster aeternus est. Haec colligo atque conjungo et invenio Deum meum, Deum aeternum, non aliqua

Wille ist nicht veränderlich, so daß Er je etwas wollete, was Er vorher nicht wollte, sondern sein Wille ist ewig einer und derselbe,

---

nova voluntate condidisse creaturam, nec scientiam ejus transitorium aliquid pati" — Confess. XII, 15 n. 18; „non tamen novo et repentino, sed immutabili aeternoque consilio." De Civ. Dei XII, 14. „Quid restat convenientius pietati, quam credere, non esse impossibile Deo, et ea, quae numquam fecerit, nova facere, et ineffabili praescientia voluntatem mutabilem non habere?" L. c. cap. 20 n. 4. „In Deo autem novum exstitisse consilium ne dicam impium, ineptissimum est dicere." De ord. II, 17 n. 46. „Sic ergo credant, et mundum ex tempore fieri potuisse, nec tamen ideo Deum in eo faciendo aeternum consilium voluntatemque mutasse." De Civ. Dei XI, 4. Buhle l. c. IV Th. S. 481 argumentirt gegen Augustinus: „Gott war doch vor der Zeit, und es bleibt das Problem übrig, ob er thätig war oder nicht. Wurde er erst bei der Schöpfung thätig, so wird die Veränderung auf ihn übertragen" Auf diesen Einwurf, welcher Gott mit dem beschränkten Maaße des Endlichen mißt, und die Thätigkeit desselben nach der Thätigkeit des Menschen beurtheilt, hat Augustinus selbst schon zum Voraus geantwortet: „Hinc enim maxime isti errant, ... quod mentem divinam omnino immutabilem, cujuslibet infinitatis capacem, et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem, de sua humana, mutabili angustaque metiuntur... Nam quia illis quidquid novi faciendum venit in mentem, novo consilio faciunt, (mutabiles quippe mentes gerunt;) profecto non Deum, quem cogitare non possunt, sed semetipsos pro illo cogitantes, non illum, sed seipsos, nec illi, sed sibi comparant. Nobis autem fas non est credere, aliter Deum affici cum vacat, aliter cum operatur: quia nec affici dicendus est, tamquam in ejus natura fiat aliquid, quod non ante fuerit. Patitur quippe qui afficitur, et mutabile est omne, quod aliquid patitur. Non itaque in ejus vacatione cogitetur ignavia, desidia, inertia; sicut nec in ejus opere labor, conatus, industria. Novit quiescens agere, et agens quiescere. Potest ad opus novum, non novum sed sempiternum adhibere consilium." De Civ. Dei XII, 17 n. 2. Hieraus beantwortet sich auch ein anderer Einwurf des Dr. Strauß l. c. S. 643 f.: „Die mosaische Erzählung, welche die Schöpfung aller Dinge an den Anfang verlegt, macht die Reflexion nicht, was, da Gott selbst keinen Anfang haben kann, vor dem Anfange der Welt für Gott gewesen sey" —, dahin: Alles war für Ihn; „Tu autem," sagt Aug. Confess. XIII, 38, „ibi vidisti facta, ubi vidisti facienda."

und vermöge dieses ewig eines und desselben Willens hat Er auch die Weltschöpfung oder die Hereinführung der Idee in's substanzielle Seyn von Ewigkeit her gewollt, und zwar so gewollt, daß sie nicht früher und nicht später eintrat, als sie wirklich vor sich ging[65]).

„Nec aliter novit facienda, quam facta." De Civ. Dei X, 12. „Non enim nescivit, quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit. Nec aliter ea scivit creata, quam creanda; non enim ejus sapientiae aliquid accessit ex eis; sed illis exsistentibus sicut oportebat, et quando oportebat, illa mansit ut erat." De Trin. XV, 13. Man sehe hierüber auch oben seine Ideenlehre S. 90—93.

[65]) „Unde non eum modò velle hoc, modò velle illud, sed semel et simul et semper velle omnia quae vult, non iterum et iterum, neque nunc ista nunc illa, nec velle postea quod nolebat, aut nolle quod prius volebat; quia talis voluntas mutabilis est, et omne mutabile aeternum non est: Deus autem noster aeternus est." Confess. XII, 15. „In illo autem non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit, **et ut prius non essent** egit, quamdiu non fuerunt, **et ut posterius essent,** quando esse coeperunt." De Civ. Dei XII, 17 n. 2. Mit dem „et ut prius non essent egit, et ut posterius essent" wird auch dem Einwurfe des Dr. Strauß l. c. S. 650, als würde durch die Annahme einer Zeitlichkeit der Schöpfung zwischen Gottes Wollen und Thun ein Unterschied gesetzt, die Spitze gebrochen, indem das Wollen einerseits stets auf das Thun gerichtet war, und anderseits es doch von ihm abhängen mußte, wann das Thun eintreten sollte; „semper enim voluit ut faceret, et non voluit ut semper faceret; sed ut aliquando faceret, quod semper voluit ut faceret aliquando," wie Hugo von St. Victor, de Sacram. I, 2. 10 f. den Augustinischen Gedanken erläutert, oder wie Augustinus an einem andern Orte sagt: „Aeternum tamen est in Verbo Dei, quando fieri aliquid debeat: et tunc fit, quando fieri debuisse in illo Verbo est, in quo non est quando et aliquando, quoniam totum illud Verbum aeternum est." De gen. ad litt. I, 2 n. 6; cf. de Civ. Dei X, 12. Dem Menschen, welcher nur in der Succession erkennt, weil, so zu sagen, sein Wesen selber Zeit ist, fällt es allerdings schwer, dieses Verhältniß zwischen Wollen und Thun so rein sich zu denken, daß er nicht in dem Wollen, ungeachtet es stets auf das Thun gerichtet ist, bis das Thun eintritt, einen Verlauf und sonach eine Art Zeit sich vorstellt (Aug. de Civ. Dei XII, 14. 17),

Aus dieser dem Christen sonnenklaren Zeitlichkeit der Welt folgt nun auch von selbst, daß ihre Hervorbringung schlechthin das Werk göttlicher Freiheit war, indem außer Gott nichts da war, und, ohne daß man den Begriff des Absoluten geradezu zerstört, man auch außer Ihm nichts annehmen kann, das da hiezu auf seinen Willen hätte bestimmend einwirken können, und somit die Ursache des Schaffens lediglich in seinem Willen zu suchen[66]), und auch hiezu keinerlei Nothwendigkeit in

---

wogegen es der Begriff des Absoluten erheischt, daß man sich aus demselben jegliche Zeit ferne denke: „Tu autem, Domine, semper operaris et semper requiescis. Nec vides ad tempus, nec moveris ad tempus, nec quiescis ad tempus.“ Confess. XIII, 37. Zwar bemerkt Dr. Strauß l. c. „Wäre Gottes Wille, jenen Zusammenhang endlicher Causalitäten zu setzen, erst in der Zeit zur Ausführung gekommen, so würde die Zeitlichkeit dieses Setzens nothwendig in das göttliche Wesen selber fallen;“ allein dieser Moment des Setzens fällt deßwegen nicht als eine Zeit in Gott, weil er ein ewig gewollter ist, sondern wie Augustinus schon auf solchen Einwurf entgegnet hat, außer Gott in die Creatur: „Sed et si prius cessavit, et posterius operatus est, (quod nescio quemadmodum ab homine possit intelligi) hoc procul dubio quod dicitur, prius et posterius, in rebus prius non exsistentibus et posterius exsistentibus fuit.“ De Civ. Dei XII, 17. „In Verbum Dei, per quod facta et in quo facta sunt omnia, nullum cadit tempus.“

66) „Si ergo isti (sc. Manichaei) dixerint, Quid placuit Deo facere coelum et terram? respondendum est eis, ut prius discant vim voluntatis humanae, qui voluntatem Dei nosse desiderant. Caussas enim voluntatis Dei scire volunt, cum voluntas Dei omnium, quae sunt, ipsa sit caussa. Si enim habet caussam voluntas Dei, est aliquid, quod antecedat voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit, Quare fecit Deus coelum et terram? respondendum est ei, Quia voluit. Voluntas enim Dei caussa est coeli et terrae, et ideo major est voluntas Dei, quam coelum et terra. Qui autem dicit, Quare voluit facere coelum et terram? majus aliquid quaerit, quam est voluntas Dei: nihil autem majus inveniri potest. Compescat ergo se humana temeritas, et id, quod non est, non quaerat, ne id, quod est, non inveniat.“ De gen. contra Man. I, 2 n. 4. „Diese Erklärung,“ entgegnet Dr. Strauß l. c. S. 634, „streng genommen, stellt die Weltschöpfung als Sache der bloßen Willkühr Gottes, mithin nach Spinoza's Folgerung (s. ep. 58) als ein Werk des

Ihm selber anzunehmen ist, indem Er als der Absolute der außer Sich für Sich in keiner Weise etwas Bedürftige ist[67]). Will man

---

Zufalls hin." Willkühr ist allerdings da in dem Sinne, daß Gott die Schöpfung eben so wohl hätte unterlassen können, als Er sie wirklich vollzogen hat, indem Er, um mit Staudenmaier Dogm. III Bd. I Abth. S. 121 zu reden, „als die absolute Lebensfülle selbst, nicht schaffen muß, sondern auch das Nichts bestehen lassen kann, darum aber auch mit absoluter Freiheit erschafft, wenn Er hervorbringt;" aber daraus, daß die Schöpfung Sache der Willkühr ist, folgt nicht, daß sie auch das Werk des Zufalls sey; denn dieses wäre sie nur, wenn der göttliche Wille sie je einmal vordem nicht gewollt hätte, und er sonach erst vom Nichtschaffen zum Schaffen sich umgestimmt hätte, was aber, wie in der vorhergehenden Anm. 64 dargethan worden ist, falsch ist.

[67]) „Intelligat utique Deum facere bona posse, bonis autem a se factis egere non posse: unde nec faciendis eguit, qui factis non eget." Contra Adversar. Leg. et Proph. I, 4. „Nec nobis tantum, sed usque ad altissima quae fecit magnalia, nec ipsis coelestibus, nec coelo coeli quod dicitur, indiget Deus, ut aut melior sit, aut potentior aut beatior. Quid enim esset quidquid aliud est, nisi ipse fecisset? Quo ergo eget abs te qui erat ante te, et tam potens erat, ut cum tu non esses, faceret te?" Enarr. in Ps. 70 serm. 2 n. 6. „Alia res bona praeter ipsum nulla est, quam ipse non fecit, ac per hoc nullo praeter se alio bono eget, qui bono, quod fecit, non eget." De gen. ad litt. IV, 16. „Ipse non ideo beatus est, quia haec fecit, sed quia etiam factis non egens, in se potius quam in ipsis requievit." L. c. cap. 17. Anders ist es freilich im Pantheismus. Diesem ist „die Hervorbringung der Welt ein im Wesen Gottes gelegene Nothwendigkeit" — Dr. Strauß l. c. S. 636, und wie sollte es auch anders seyn? Gott kann doch nicht ewig in seiner Unentwickeltheit bleiben, er muß doch zu dem sich entfalten, was er potentia ist: dazu drängt ihn sein Wesen, sein Leben; er muß sich selber gegenständlich machen, er muß seine Innerlichkeit nach Außen setzen, muß in seiner Lebensfülle sich selbst in sich selbst durch äußeren Gegensatz offenbar, sich selbst Object werden, und das geschieht eben in der Welt und durch die Welt, und wahrlich von diesem Standpunkte aus, wonach die Welt zum Wesen Gottes gehört und der Gott in seiner vollen Aufgeschlossenheit ist,*) ist das alte Schiboleth des Pantheismus: „Gott

---

*) „Ich setze," sagt Schelling (Denkmal der Schrift v. d. göttlichen Dingen 2c. 2c. S. 112 f), „Gott als Erstes und als Letztes, als A und als O, aber als das A ist er nicht, was er als das O ist, und inwiefern er nur als dieses — Gott sensu eminenti ist, kann er nicht auch als jenes Gott

aber doch nach einem Bestimmungsgrunde im göttlichen Willen selber fragen, so bietet sich die Liebe, die Güte, als solcher dar.

---

ist ohne die Welt nicht Gott —" (Hegel, Relig.-Philos. I. Th. S. 122 u. a.) die allerbegreiflichste Sache von der Welt, und Niemand kann den Dr. Strauß der Inconsequenz beschuldigen, wenn er l. c sagt: „Es bleibt dabei und ist augenscheinlich, daß Gott, so lange er keine Welt erschafft, seinem eigenen Wesen und Begriffe nicht genügt, oder daß, von der Schöpfung abgesehen, Gott noch nicht als das wahrhaft Absolute gedacht ist." Aber nicht so ist es im christlichen Theismus. In diesem ist gar nicht abzusehen, worin denn für Gott, den Absoluten und in seiner realen Selbstbeziehung Dreipersönlichen, eine Nothwendigkeit zu schaffen gelegen haben soll. Die Creatur, als nicht Seines Wesens und ohnehin nur durch Sein in Sich vollendetes Wesen, d. i. durch Seine Allmacht, Weisheit und Güte in's Daseyn gerufen, trägt Ihm nichts bei, und kann Ihm nichts beitragen zur Vollendung Seines Wesens und eben so wenig zur Vollendung Seiner Seligkeit; denn auch was in letzterer Beziehung die Creatur ist oder wird, ist oder wird sie nur durch Ihn; nicht aber umgekehrt wird Er erst durch sie, was Er ist; denn als der Absolute ist Er das durch Sich von Ewigkeit: „Dicitur requievisse ab omnibus operibus suis, quae fecit, nullo opere suo sic delectatus, quasi faciendi ejus eguerit, vel minor futurus nisi fecisset, vel beatior cum fecisset. Quia enim ex illo ita est, quidquid ex illo est, ut ei debeat, quod est, ipse autem nulli, quod ex ipso est, debeat quod beatus est." „Requies igitur Dei recte intelligentibus ea est, qua nullius indiget bono: et ideo certa et nobis in illo est, quia et nos beatificamur bono, quod ipse est, non ipse bono, quod nos sumus." De gen. ad litt. IV, 15. 16. Wer der Gottheit durch die Schöpfung irgend eine Vollendung zugehen läßt, kommt mit den Pantheisten in dem Satze überein, daß Gott ohne die Welt nicht Gott ist, und Staudenmaier (Philos. des Christenth. I Bd. S. 839) kehrt sich mit Recht gegen J. H. Pabst, welcher eine Schöpfungsnothwendigkeit behauptet, mit dem Bemerken: „Durch solche Bestimmungen geht aber ein guter Theil, wenn nicht das Ganze der schönen Arbeit Günther's gegen den Pantheismus verloren, indem der letztere, unter seinem eigentlichen Namen zur Vorderthüre hinausgewiesen, nur unter anderer Gestalt, als Pantheismus in der Form der Dependenz nämlich, zur Hinterthüre wieder hereingelassen wird." Allein Günther selber, welcher sich in seiner Vorschule (z. B. II Abth. S. 138 ff.) entschieden dagegen erklärt, daß die Seligkeit Gottes durch die Creation

---

in dem nämlichen Sinne seyn, noch, auf's Strengste genommen, Gott genannt werden, es wäre denn, man sagte ausdrücklich der unentfaltete Gott — Deus implicitus, da er als O Deus explicitus ist."

Nicht um zu empfangen, sondern um geben, um beseligen zu können, schuf Gott, und dieß ist der freien Schöpfung reinster Zweck[68].

---

einen Zuwachs erhielt, läßt doch (Lydia rc. rc. II Jahrg. I Abth. S. 56) der Gottheit durch die Creation eine Art Vollendung zugehen, wenn er sagt: „Obschon die Creatur kein Moment ist in dieser (sc. göttlichen) Selbstrealisirung: so ist Gott doch nur durch die Realisirung jenes (sc. Welt-) Gedankens als Schöpfer sich selber offenbar geworden." Hienach käme es heraus, als wenn Gott von der Ihm einwohnenden, oder vielmehr Er selbst seyenden Allmacht erst durch die That Sich hätte überzeugen müssen, um Sich selber als der Allmächtige offenbar zu werden. Nein, Gott ist in seinem absoluten Selbstbewußtseyn Sich auch ohne alle Schöpfung als der Allmächtige offenbar, und so wenig der Nichtichsgedanke in Ihm Ihm erst zum Selbstbewußtseyn verhilft (siehe oben S. 98 Anm. 35), eben so wenig war Ihm die Realisirung jenes Gedankens nothwendig, um Sich als Schöpfer zu wissen. „Der Begriff der göttlichen Macht," sagt Staudenmaier (Dogmatik l. c.), „ist stets der Begriff der freien Macht. Die Macht ist nicht insofern ein Zeichen der Gottheit, als Gott schaffen muß, um Gott zu seyn. Ebenso besteht dieselbe Macht auch nicht darin, daß durch sie das Nichts verneint oder aufgehoben wird, welche Verneinung oder Aufhebung eben die Schöpfung ist. Vielmehr steht Gott frei über dem Nichts, und er vermag durch diese Freiheit sowohl das Nichts zu bejahen, als es zu verneinen: zu bejahen dadurch, daß er es bestehen läßt und erträgt; zu verneinen dadurch, daß er es durch Schöpfung aufhebt. Es ist Allmacht, es zu bejahen, und Allmacht, es zu verneinen. Er ist Herr, es bestehen zu lassen, und Herr, es aufzuheben. Und eben hierin besteht die wahrhaft göttliche Allmacht, die Größe derselben, die durch nichts außer ihr aus ihrer erhabenen Ruhe gebracht wird, und die auch die Vorstellung vom vorzeitlichen Nichts nicht zu reizen vermag, von der Zurückhaltung ihrer Kraft abzulassen und zur Aufhebung des Nichts sich zu bestimmen. Die Vorstellung vom göttlichen Nichtich ist es eben so wenig wie die Vorstellung vom Nichts, was für Gott eine Nothwendigkeit enthielte, die Welt hervorzubringen." „Antequam faceret Deus coelum et terram, ubi habitabat? —— In se habitabat, apud se habitabat, et apud se est Deus." Aug. Enarr. in Ps. 122 n. 4.

[68]) „Bona facere si non posset, nulla esset potentia; si autem posset nec faceret, magna esset invidentia. Quia ergo est omnipotens et bonus, omnia valde bona fecit." De gen. ad litt. IV, 16. „Deus bonitate fecit, nullo quod fecit eguit." Enarr. in Ps. 134 n. 10. „Hanc etiam Plato caussam condendi mundi justissimam dicit, ut a bono Deo bona opera fierent." De Civ. Dei XI, 21. „In eo vero, quod dicitur, Vidit Deus quia bonum est, satis significatur, Deum nulla necessitate, nulla suae

§. 3.

Verhältniß der Ideen zum Seyn und des Seyns zu den Ideen.

Aus dieser Creationstheorie läßt sich nun auch das Verhältniß bestimmen, in welchem Augustinus die Ideen zum Seyn und das Seyn zu den Ideen sich dachte, und in dieser Bestimmung muß im Vergleiche mit der platonischen wieder dieselbe wesentliche Verschiedenheit sich offenbaren, welche schon oben zwischen der beiderseitigen Ideenlehre sich ergeben hat. Nach der dualistisch-deistischen

---

cujusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est, quia bonum est: quod ideo postea quam factum est, dicitur, ut res, quae facta est, congruere bonitati, propter quam facta est, indicetur." L. c. cap. 24. Die gewöhnliche Annahme der alten Schule war, daß die eigene Ehre und Verherrlichung Gottes Endabsicht bei der Creation war; allein um eine solche Annahme ist es etwas Mißliches, indem mit ihr die Vorstellung eines mit der Heiligkeit und absoluten Bedürfnißlosigkeit Gottes nie und nimmer vereinbaren Eigennutzes verbunden ist. Mit Nachdruck erklärt sich Günther (Vorschule II. Abtheil. S. 137 ff.) gegen diese Ansicht, legt das Schlimme derselben klar, und weiset dafür auf die Liebe als auf den göttlichen Bestimmungsgrund zu schaffen hin, „welche aber nur dann erst in die Glorie der Reinheit erhoben wird, wenn der Seligkeit Gottes durch die Creation sowohl, als durch die Entfaltung der Creaturen, (sey sie nun eine zur Lichtseite, oder eine in die Schattenseite der Ewigkeit), durchaus nichts zuwächst, jene durch diese durchaus nicht gesteigert werden, die Creatur aber in und mit Gott Alles gewinnen kann, wenn sie ihre Blüthenknospe der Sonne der Ewigkeit entsprechend aufbricht, und sich von ihrem entzückenden Strahle zur Frucht im Garten Gottes reifen läßt." Gott schuf, sagt Günther an mehreren Orten, um außer Sich Wesen zu haben, denen Er in Liebe von Seiner Seligkeit mittheilen könnte, und diesen Zweck der Schöpfung, diese durchaus uneigennützige Liebe spricht auch Augustinus aus: „Priusquam essem, tu eras, nec eram cui praestares ut essem; et tamen ecce sum ex bonitate tua praeveniente totum hoc quod me fecisti, et unde me fecisti. Neque enim eguisti me, aut ego tale bonum sum quo tu adjuveris Domine meus et Deus meus; non ut tibi sic serviam quasi ne fatigeris in agendo, aut ne minor sit potestas tua carens obsequio meo; neque ut sic te colam quasi terram, ut sis incultus si non te colam; sed ut serviam tibi et colam te, ut de te mihi bene sit, a quo mihi est ut sim cui bene sit." Confess. XIII, 1.

Ideenlehre Platons muß zwischen den Ideen und den Dingen ein realer Unterschied bestehen, müssen etwas Anderes die Ideen und etwas Anderes die Dinge seyn. Es werden zwar die Ideen, der Dinge *οὐσίαι* und *αἴτια* genannt [1]; allein deßhalb sind sie nicht die lebendigen und wirksamen Principien in den Dingen, sondern sie führen diese Benennungen nur in der Bedeutung von Verhältnißbegriffen. Sie heißen *αἴτια*, weil, wenn sie dem *δημιουργὸς* zur Weltbildung nicht als *παραδείγματα* gedient hätten, die Dinge nimmer *ὁμοιώματα* von ihnen wären [2]; sie heißen *οὐσίαι*, weil sie als das an sich Seyende, Bleibende und Unwandelbare dem Weltbildner als Muster gedient haben, um die Dinge aus dem Zustande der Aufgelöstheit, Ungeordnetheit und Unstätigkeit in den einer wenigstens einigermaßen bleibenden Geordnetheit und Stätigkeit zu versetzen, die Dinge also an ihrem Seyn Theil haben [3]. In Wahrheit aber sind doch nur sie das Seyende, und die Dinge, wenn man von ihrem theil- und beziehungsweisen Seyn absieht, Unwahres, Nichtiges [4], weil dem Wechsel und der Veränderung Unterworfenes oder stets noch im Flusse befindliches, daher ein Mittelding zwischen Seyn und Nichtseyn [5]. Weit entfernt also, daß nach Plato die Ideen die in den Dingen lebendigen und wirksamen Principien, und sonach principiell die Dinge selbst sind, sind sie vielmehr den Dingen gegenüber etwas Aeußerliches, Fremdes, Unkräftiges [6].

---

[1] Z. B.: Cratyl. p. 401 c, 413 a; Phaed. p. 100 b.

[2] Z. B.: Tim. p. 28 a. c; 29 a. b; Parmen. p. 132 d. e. Darum sagt auch Just. Mart. Cohort. ad Graec. n. 29, daß Plato „μετὰ τὸν θεὸν καὶ τὴν ὕλην τὸ εἶδος τρίτην ἀρχὴν" angenommen habe, und wohl nur diese beziehungsweise Ursächlichkeit hat Augustinus im Auge, wenn er de Civ. Dei VII, 28 sagt: „Plato illas ideas tantam vim habere dicit, ut secundum eas non coelum aliquid fecerit, sed etiam coelum factum sit."

[3] Z. B.: Cratyl. p. 401 c; Phaed. 78 d, 100 b. c; Tim. p. 30 a, 69 b; Politic. p. 273 b.

[4] Z. B.: Cratyl. p. 386 a. d; Politic. p. 269 d; Soph. p. 248 a; de Rep. V, 479 c. d; VI, 510 e, 511 c. d; Phaed. p. 78 d, 83 b. c.

[5] Z. B.: Cratyl. p. 411 c; de Rep. V, 479 d. Man sehe auch Ritter l. c. §. 5; Tiedemann l. c. S. 83.

[6] Man vergleiche hierüber: Staudenmaier, Philos. des Christenth. I B. S. 94; Wienbarg l. c. S. 16 f. Daß Idee und Seyn

Nicht so nach Augustinus. Bei ihm ist, wie aus den beiden vorhergehenden §§ erhellet, nicht etwas Anderes die Idee und etwas Anderes das Seyn, sondern Idee und Seyn sind realiter Eins; die Dinge sind nur die durch Schöpfung substanziirt in die zeitliche Existenz hereingeführten Ideen selbst, welche sich in ihnen als das creatürliche Leben mit einer bestimmungsgemäßen Energie und plastischen Kraft und als das ewige Gesetz des Seyns zu bestimmter Entwicklung offenbaren und in der Zeit darleben [7]), und das leben-

---

nichts weniger als identisch sind, sondern beide vielmehr außerhalb einander bestehen, sagt Plato selbst bestimmtest im Phaed. p. 75 a. b, wenn er sagt, daß das Seyn zwar strebt zu seyn, wie die Idee, aber doch immer schlechter ist, wonach also auch nicht die Idee selbst es ist, welche im Seyn zur Erscheinung kommt: „Ἀλλὰ μὲν δὴ ἔκ γε τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι, ὅτι πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται, τοῦ ὅ ἐστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν. — — Προθυμεῖται μὲν πάντα τοιαῦτα εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἔστι δὲ αὐτοῦ φαυλότερα."

[7]) Man sehe in §. 1. S. 90—93 die Bestimmung der Natur der Ideen, und in §2 S. 105 Anm. 44, insbesondere: „Deus condidit omnia, quae per illum sunt condita, ut hoc, quod nunc temporalibus intervallis ea moveri videmus, ad peragenda, quae suo cuique generi competunt, ex illis insitis rationibus veniat, quas tamquam seminaliter sparsit Deus in ictu condendi." De gen. ad litt. IV, 33 n. 51. Daß sie das Leben, oder wie Staudenmaier, Dogmatik l. c. S. 84 sagt, „die Seelen der Dinge" sind, besagt unter andern auch folgende Stelle: „Priusquam fierent, apud illum erant eo modo nota, quo sempiterne atque incommutabiliter vivunt et vita sunt: facta autem eo modo, quo unaquaeque creatura in genere suo est." De gen. ad litt. V, 15. Daß Gott die Idee mit einer innern Bestimmtheit gedacht hat, welche Bestimmtheit Gesetz ist, wonach die Selbstbestimmung und Selbstvollziehung jener sich zu richten hat, und um welcher willen die Idee auch Gesetz des Seyns ist: das hat Augustinus, in dessen Charakter, wie Ritter l. c. S. 157 mit Recht sagt, die Verehrung des Schönen ein bleibender Zug war, tiefst erkannt, und mit großer Wärme und Begeisterung spricht er an vielen Orten von den wesentlichen, gesetzmäßigen, auf unwandelbaren Zahlenverhältnissen beruhenden Formen der Dinge, begreift sie aus der Idee und die Idee aus Gott und in Gott, z. B. de lib. arb. II, 16; de musica VI, 17, welche Stellen aber zu umfassend sind, um hier aufgenommen zu werden. Ihm sind ja die Ideen nicht blos formae quaedam, sondern principales formae (83 quaest. qu. 46), von und nach welchen in ursprünglicher Gesetzmäßigkeit das Seyn seine Gestaltung erhält: „Quaecunque nascendo

dige Band zwischen dem Endlichen und Unendlichen, zwischen

---

ad oculos nostros exeunt, ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia, et incrementa debitae magnitudinis distinctionesque formarum ab originalibus tamquam regulis sumunt." De Trin. III, 8 n. 13. „Nicht die Elemente", sagt Staudenmaier l. c. S. 185, „aus denen der Organismus besteht, bilden den Organismus selbst, zu dem sie nur die stoffige Unterlage hergeben, sondern das, was den Organismus wirklich bildet, ist ein organisirender Gedanke, und zwar derjenige Gedanke, welcher überhaupt der Lebensgedanke des Gebildes ist. Diesem Gedanken wohnt die Macht neuer Gestaltung ein, die eine unendlich reiche ist. Dieser stets in neuer Weise, in neuer Macht und nach neuer Einheit organisirende Gedanke jedes Naturwesens ist die Idee, die Seele, die reine Wesenheit eines jeden Organismus, welcher zugleich die Macht der Formgebung einwohnt. Das Geheimniß des organischen Lebens der Naturwesen ist daher die Idee derselben." Ueber die Idee als Gesetz des Seyns siehe eben daselbst S. 85 ff. Die Idee ist aber das formende Princip nicht blos für die Natur sondern auch für den Geist, und dieß so wesentlich, daß der Verlust der Form je nach seinem Grade ein Rückfall aus dem Seyn in's Nichtseyn ist; weil aber die Idee als göttlicher Gedanke und göttlicher Wille unveränderlich und ewig bleibend ist, so ist sie zugleich auch waltende Vorsehung für alles, was im Wechsel und in der Veränderung sich darlebet: „Conficitur itaque, ut et corpus et animus forma quadam incommutabili et semper manente formentur ... Hinc etiam comprehenditur, omnia providentiâ gubernari. Si enim omnia quae sunt, formâ penitus subtractà nulla erunt, forma ipsa incommutabilis, per quam mutabilia cuncta subsistunt, ut formarum suarum numeris impleantur et agantur, ipsa est eorum providentia: non enim ista essent, si illa non esset." De lib. arb. II, 17 n. 45. Und weil die Idee mit dem Seyn essentiell identisch ist, so hat auch ein Abfall von der Idee nicht den Verlust aller Form zur Folge, welcher mit einer Seynsvernichtung gleichbedeutend wäre, sondern die Idee ist es, durch welche das Seyn immer noch in irgend einer Weise ist: „Istae igitur duae creaturae corpus et vita, quoniam formabilia sunt, sicut superius dicta docuerunt, amissâque omnino formâ in nihilum recidunt, satis ostendunt se ex illa forma subsistere, quae semper ejusmodi est. Quamobrem quantacumque bona, quamvis magna, quamvis minima, nisi ex Deo esse non possunt. Quid enim majus in creaturis, quam vita intelligens, aut quid minus potest esse, quam corpus? Quae quantumlibet deficiant, et eo tendant, ut non sint, tamen aliquid formae illis remanet, ut quoquo modo sint. Quidquid autem formae cuipiam rei deficienti remanet, ex illa forma est quae

dem Zeitlichen und Ewigen sind[8]). Was von den einzelnen Dingen gilt[9]), gilt auch von der Welt als Ganzem. Die

---

nescit deficere, motusque ipsos rerum deficientium vel proficientium excedere numerorum suorum leges non sinit." L. c. num. 46. Sie ist als göttlicher Wille jenes Gesetz, „qua naturalis ordo servatur", „quae ordinem naturalem conservari jubet, perturbari vetat" — contra Faustum XXII, 28. 30 —, und welches Niemanden unbekannt ist: „Nullus enim est, qui faciat alteri injuriam, nisi qui fieri nolit sibi: et in hoc transgreditur naturae legem, quam non sinitur ignorare, dum id quod facit non vult pati." Enarr. in Ps. 118 serm. 25 n. 4.

[8]) Nach Schelling (siehe vorhergehenden §. 2 S. 97) gibt es keine „Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen." Im christlichen Theismus sind einfach „die Ideen das natürliche Band, durch welches," um mit Staudenmaier (Philos. des Christenth. I. Bd. S. 5; vergl. Pragmatismus der Geistesgaben, S. 160) zu reden, „das Göttliche mit dem Menschlichen, das Unendliche mit dem Endlichen, das Jenseitige mit dem Diesseitigen zusammenhängt." „Ein ewiger Gedanke," sagt Günther in seinem Sendschreiben an J. H. Fichte (Januskopfe ꝛc. S. 491), „ist das Bindeglied zweier Realitäten, einer absoluten und relativen, aber bei aller Bedingtheit so sicher und gewiß, als der ewige Gedanke." Nicht eine etwa blos einmalige Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen sind die Ideen, sondern das bleibende Bindeglied: „Tu es et Deus es Dominusque omnium, quae creasti, et apud Te rerum omnium instabilium stant causae, et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines, et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes." Aug. Confess. I, 6; cf. de Trin. IX, 7. Deßhalb kann auch kein Seyn mehr in das Nichts zurückgeworfen werden: „Omnis enim natura, inquantum natura est, esse cogitur." Enarr. in Ps. 7 n. 19. „Nihil per divinam providentiam ad id, ut non sit, pervenire permittitur." De mor. Man. II, 7. „Quantumcumque minuatur, remaneat aliquid necesse est (si adhuc natura est), unde natura sit." Enchir. c. 12. „Wäre," sagt Staudenmaier (Dogmatik l. c. S. 45), „die göttliche Idee nur ein Seyn, und nicht zugleich vor diesem Seyn und außer demselben; so würde, wenn das Seyn abgefallen ist, mit dem Seyn auch die Idee zerfallen, und es gäbe nichts mehr außer diesem abgefallenen Seyn, in oder zu was das abgefallene Seyn wieder hergestellt werden könnte."

[9]) Man sehe oben S. 92 Anm. 27. Im Pantheismus „verschwindet das Einzelne, als besonderes Daseyn, als endliches „Ding;" es wird vielmehr begriffen als vorübergehender Moment des allgemeinen Werdens" — J. H. Fichte, Vorschule ꝛc. § 8 —, oder auch,

Welt, wie sie von Gott geschaffen worden ist, ist nur die aus dem ewigen göttlichen Denken und Wollen in die äußere Wirklichkeit gesetzte Idealwelt[10]). Diese auf der Dieselbigkeit der

werde hier beigesetzt, nicht begriffen, indem der Pantheismus eben so wohl anerkennt, „daß überhaupt die Bemühung, den Uebergang des Unendlichen zum Endlichen zu erklären, die schwierigste von allen ist." Orelli a. a. O. S. 99. Die spinozistischen Bemühungen siehe eben daselbst S. 86 ff.; allein wie soll auch ein Gott, der in seinem An= und Fürsich weder Verstand noch Willen hat (s. S. 89), Spezificirtes und Individuelles denken können? — Orelli's Hohn: „Schönes Vorrecht des Theismus, Alles aus der bloßen Willkühr des Gedankens abzuleiten, und damit jeder weiteren Nachfrage nach Gliederung und Individualisirung überhoben, und vor jeder Klage gesichert zu seyn, daß es an einem Princips für die Körperwelt und die in ihr vorkommende Mannigfaltigkeit mangle!" — S. 107, beruht lediglich auf seiner Unkenntniß des persönlichen Gottes und der Natur der Ideen.

[10]) „Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest; porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit, quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset." De Civ. Dei XI, 10. Hoffmann l. c. S. 184 sieht die Weltschöpfung nicht als eine Realisirung, sondern blos als eine Copirung der Idee an, und bemerkt S. 183 gegen Pabst: „Ist die Welt die Realisirung der göttlichen Idee, so ist sie die reale Seite zur idealen des göttlichen Gedankens, und in ihrer Concretheit erfaßt, ist sie die Identität des Idealen und Realen, die wirklich gewordene Idee Gottes, der wirklich gewordene Gott selber." Darauf entgegnet Pabst (Janusköpfe ꝛc. S 187 f.): „Freilich wenn Gott kein anderes Seyn denken kann, als sein eigenes, und Er durchaus keiner andern Idee, oder der Idee keines Andern fähig ist, als der des absoluten Seyns, so ist die Realisirung der göttlichen Idee immer und überall der wirklich werdende Gott selber." „Die Welt," sagt derselbe Gelehrte (der Mensch und seine Geschichte ꝛc. S. 168), „ist ein Ganzes, aber nicht der Substanzialität, sondern der Idee nach, welche Idee eben nur durch und in Verschiedenheit der Wesen realisirt und dargestellt werden konnte, so daß die verschiedenen Substanzen eine Harmonie des Lebens bilden, in der sich, wie in einer, aus den mannigfaltigsten, aber harmonisch verbundenen Tönen bestehenden Musik nur Eine große Idee ausspricht." Ist ja doch schon

Idee als göttlichen Gedankens und des Seyns beruhende absolute Identität zwischen dem göttlichen Gedanken und dem endlichen Seyn hindert nun aber nicht, sondern macht es vielmehr nothwendig, bezüglich der Existenzweise der Dinge, und somit auch bezüglich des Verhältnisses zwischen Idee und Seyn einen beziehungsweisen Unterschied anzunehmen. Nach der bisherigen Darstellung dieses Verhältnisses könnte man im Allgemeinen sagen: die Idee sey das in Vollendung seyende Seyn, und das Seyn die in dieser zeitlichen Wirklichkeit sich vollziehende Idee. Bei Augustinus findet sich hierüber folgende Unterscheidung: Anders, sagt er, (nicht Anderes) sind die Ideen, wie sie rein an sich von Ewigkeit her im

---

das menschliche Denken ein Einheitsdenken: „Verumtamen sibi animus hoc verbum (sc. cogitare) proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitare proprie jam dicatur“ — Confess. X, 11; um wie vielmehr also Gottes Denken? Und so sind also auch im göttlichen Denken schon ursprünglich die Dinge, wie in ihrer Verschiedenheit, so auch in ihrer Beziehung zu einander und in ihrer Zusammengehörigkeit als ein organisches Ganzes gedacht, und bei der Realisirung der Weltidee wird, wie Staudenmaier (Dogmatik l. c. S. 171) sich ausdrückt, „das objective göttliche Gedankensystem zum Organismus des allgemeinen Weltlebens.“ Darum nennt schon Augustinus die Idee als formendes Princip das Einheits- (d. h. das die Einheit bildende) Princip, und erklärt das Formen für identisch mit Einheitgeben: „Vis ipsa formae commendatur nomine unitatis. Hoc est enim vere formari, in unum aliquid redigi; quoniam summè unum (d. i. Gott) est omnis formae principium“ — de gen. ad litt. lib. imperf. c. 10 n. 32; sagt, daß jedes Wesen schon vermöge seiner Natur nach Einheit strebt: „Quamobrem quisquis fatetur, nullam esse naturam, quae non, ut sit quidquid, appetat unitatem“ — de musica VI, 17 n. 56, indem Seyn Eins ist mit Einsseyn: „Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. Unitatis est enim operatio, convenientia et concordia, qua sunt, in quantum sunt ea quae composita sunt: nam simplicia per se sunt, quia una sunt; quae autem non sunt simplicia, concordiâ partium imitantur unitatem, et in tantum sunt, in quantum assequuntur“ — de mor. Man. II, 6, und leitet das Wort Universum eben von der Einheit ab: „Tanta est vis et potentia integritatis et unitatis, ut etiam quae multa sunt bona tunc placeant, cum in universum aliquid conveniunt atque concurrunt. Universum autem ab unitate nomen accepit.“ De gen. contra Man. I, 21; cf. de ord. I, 2.

göttlichen Denken sind; anders sind sie als Seyn in der primären elementarischen Weltsubstanz, und anders als Seyn nach der Scheidung und Gestaltung des zumal Gesetzten in die verschiedenen Bereiche, und wieder anders in den Saamen, in welchen sie die neuen Principien der aus dem vorhandenen Seyn zu neuen Individuen sich erneuenden Dinge sind [11]). Zur Kenntniß der letzteren verhilft uns die Sinneswahrnehmung, und von diesen schreiten wir, einerseits unterstützt durch den Glauben an die göttliche Auctorität und anderseits getragen von den innern und ewigen Gründen, zur Kenntniß der anderen vor [12]). Am Reinsten, Wahrsten, Vollen-

---

[11]) „Sed haec aliter in Verbo Dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt: aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt: aliter in rebus, quae secundum caussas simul creatas, non jam simul, sed suo quaeque tempore creantur, in quibus Adam jam formatus ex limo, et Dei flatu animatus, sicut foenum exortum: aliter in seminibus, in quibus rursus quasi primordiales caussae repetuntur, de rebus ductae quae secundum caussas, quas primum condidit, exstiterunt, velut herba ex terra, semen ex herba." De gen. ad litt. VI, 10. „Auf der Stufenleiter der Geschöpfe entspricht jeder Ordnung oder jedem Reiche eine besondere göttliche Idee. Keine höhere Ordnung und kein höheres Reich ist somit aus dem unter ihm stehenden niederen als eine Fortsetzung zu betrachten. Auf jeder Stufe erscheint ein anderes, neues Leben, und dieses neue Leben ist die Wirkung eines andern und neuen Principes, welches die göttliche Idee ist. — — Was von den Ordnungen und Reichen der Natur gilt, dasselbe gilt auch von den besonderen Wesen, welche diesen Reichen angehören. Jedem besonderen Organismus, jeder Pflanze und jedem Thier liegt eine besondere Idee zu Grunde. Während diese besondere Idee das, was sie zur stoffigen Unterlage ihres Organismus braucht, aus der Elementarwelt nimmt, und das Genommene für sich verarbeitet, ist sie selbst, die Idee, als ein neues Princip, nur die spezielle Wirkung der Gottheit, und als diese eine ewig frische Schöpfung. Die Producte der Natur sind daher nicht wirkliche Producte der Natur, sondern Producte der göttlichen Ideen, die sich durch die elementarische Natur nur verleiblichen." Staudenmaier, Dogmatik l. c. S. 187.

[12]) „Hoc quod extremum posui, nobis utcumque notum est per corporis sensus, et hujus consuetudinem vitae. Duo vero illa*) remota a sensibus, et ab usu cogitationis

---

*) In dem vorausgehenden Theile der Stelle hat nämlich Augustinus das zweite und dritte Glied in der, in Anm. 11 mitgetheilten, Stelle in eines zusammengefaßt: „aliter illa ejus opera, a quibus in die septimo requievit."

detsten ist das Seyn in der Idee [13]); auf allen andern Stufen ist es wahr und vollendet je nach dem Grade, als die Idee an ihm sich verwirklicht und ausgestaltet hat [14]). An sich, von seinem Principe aus angeschaut, ist es auf jeder Stufe vollendet, insofern nichts hinzukommt, was nicht im Principe (caussaliter) gelegen hat; aber auch unvollendet kann man es nennen, wenn man an die zeitliche und räumliche Entwicklung desselben denkt, wo manches erst in

---

humanae, prius ex divina auctoritate credenda sunt; deinde per haec, quae nota sunt, utcumque noscenda, quanto quisque magis minusve potuerit pro suae capacitatis modo divinitus adjutus internis aeternisque rationibus ut possit." De gen. ad litt. V, 12. Augustinus bezeichnet hier wieder, wie immer, den stufenmäßigen Gang des Erkennens. Er weiß, warum er den Glauben als erstes Princip setzt; denn er weiß, daß Gott allein in sein wunderbares Werk, als welches die Schöpfung dasteht, den besten Einblick gewähren kann; und er hat es an sich erfahren, welche Lichtblicke der endliche Geist bei einer philosophischen Betrachtung der Natur an der leitenden Hand der heiligen Schrift in die Tiefen des Seyns thun kann. Er bezeichnet dann aber auch für den Geist ebenso bestimmt die Ideen (rationes) als Principien für die Erkenntniß des Seyns, und er legt ihnen in dieser Beziehung eine solche Macht bei, daß nach seiner Aeußerung Niemand weise seyn kann, es sey denn, er hat die Ideen erkannt: „Tanta in eis vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit." LXXXIII quaest. qu. 46 n. 1. Auch Schelling nennt in seiner Methode des academischen Studiums ꝛc. die Ideen, wie S. 241 „die Seelen der Dinge," so S. 42 „das Lebendige der Wissenschaft," nennt die Philosophie schlechthin „die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge," und gibt S. 107 keine Sittlichkeit zu ohne Ideen: „Es gibt keine ohne Ideen, und alles sittliche Handeln ist es nur als Ausdruck von Ideen."

[13]) „Haec omnia, priusquam fierent, erant in notitia facientis. Et utique ibi meliora, ubi veriora, ubi aeterna et incommutabilia." De gen. ad litt. V, 11 n. 32. „Ja," sagt Staudenmaier a. a. O. S. 84, „da eben die göttliche Idee das wahre Seyn der Dinge in sich schließt, und außer der Idee das Seyn der Möglichkeit nach nicht nur der Veränderung, sondern der Verschlimmerung unterliegt; so ist das Seyn in der Idee selbst wahrer, als das Seyn der Dinge in sich selber."

[14]) „In quibus omnibus ea jam facta modos et actus sui temporis acceperunt, quae ex occultis atque invisibilibus rationibus, quae in creatura caussaliter latent, in manifestas formas naturasque prodierunt." De gen. ad litt. VI, 10.

Erscheinung tritt, was vorher nicht in der Erscheinung war [15]). Am Schlusse aller zeitlichen Entwicklung aber wird auch die Körperwelt zu ihrer ideegemäßen Vollendung gelangen, indem, wie es die Offenbarungslehre bestimmt in Aussicht stellt, ein neuer Himmel und eine neue Erde wird, neu nicht durch Untergang der Substanz, sondern durch völlige Umgestaltung der Form, wenn das Verwesliche die Unverweslichkeit, das Vergängliche die Unvergänglichkeit anzieht [16]).

---

[15]) „Si enim prima illa opera Dei, cum simul omnia creavit, in suo modo perfecta non essent, ea proculdubio post adderentur, quae illis perficiendis defuissent; ut quaedam universitatis perfectio ex utrisque constaret singulis quasi semis, velut alicujus totius partes essent, quarum conjunctione ipsum totum, cujus partes fuerant, compleretur. Rursus si ita essent illa perfecta, sicut perficiuntur, cum suis quaeque temporibus in manifestas formas actusque procreantur; profecto aut nihil ex eis postea per tempora fieret, aut hoc fieret, quod ex istis, quae suo quaeque jam tempore oriuntur, Deus non cessat operari. Nunc autem quia jam et consummata quodammodo et quodammodo inchoata sunt, ea ipsa quae consequentibus evolvenda temporibus primitus Deus omnia simul creavit, cum faceret mundum; consummata quidem, quia nihil habent illa in naturis propriis, quibus suorum temporum cursus agunt, quod non in istis caussaliter factum sit; inchoata vero, quoniam quaedam erant quasi semina futurorum, per saeculi tractum ex occulto in manifestum locis congruis exserenda; ipsius etiam Scripturae verba satis ad hoc admonendum insigniter vigent." L. c. cap. 11.

[16]) „Peracto quippe judicio tunc esse desinet hoc coelum et haec terra, quando incipiet esse coelum novum et terra nova. Mutatione namque rerum, non omni modo interitu transibit hic mundus. Unde et Apostolus ait, Praeterit enim figura hujus mundi, volo vos sine sollicitudine esse. Figura ergo praeterit, non natura." De Civ. Dei XX, 14. „Figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione praeteribit, sicut factum est mundanarum aquarum inundatione diluvium. Illa itaque, ut dixi, conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates, quae corporibus nostris corruptibilibus congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quae corporibus immortalibus mirabili mutatione (nämlich bei der allgemeinen

§ 4.

Schöpfung der Seele.

Nach Erledigung dieser metaphysischen Vorfragen ist es nun an der Zeit, auf den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung einzugehen, und des großen Kirchenlehrers Gedanken über die menschliche Seele, hier zunächst über den primitiven Ursprung derselben, darzulegen.

Die Schwierigkeiten, welche sich ihm in dieser Beziehung darbieten, verhehlt er sich gar nicht [1]); doch steht ihm im Hinblicke auf den relativen Seyns-Charakter der Seele metaphysisch das fest, daß diese nicht durch sich ist, folglich ihren Seyns- und Daseynsgrund außer und über sich in Gott hat, und ein Geschöpf von Ihm ist [2]).

Auferstehung) conveniant, ut scilicet mundus in melius innovatus, apte accommodetur hominibus etiam carne in melius innovatis.“ L. c. cap. 16.

[1]) „Sequitur enim quaestio de anima valde difficilis, in qua multi laboraverunt, nobisque, ubi laboremus, reliquerunt. Sive enim quia non omnium omnia legere potui, qui de hac re secundum Scripturarum nostrarum veritatem ad aliquid liquidum minimeque dubium pervenire potuerunt, sive quia tanta quaestio est, ut etiam, qui eam veraciter solvunt, non facile intelligantur a talibus, qualis ipse sum: fateor, neminem adhuc mihi persuasisse, quod sic habeam de anima, ut nihil amplius quaerendum putem; utrum autem nunc certum aliquid inventurus sim et jam definiturus, ignoro; quod autem potuero, si conatum meum Dominus adjuverit, sequenti volumine explicare conabor.“ De gen. ad litt. VI, 29.

[2]) Uebereinstimmend mit Aristot. Analyt. prior. I, 40 (46) n. 9: „*Τὸ γὰρ ἀληθὲς τῷ ἔστιν ὁμοίως τάττεται*,“ sagt auch Augustinus Soliloqu. II, 5: „Verum mihi videtur esse id, quod est“, und de immortal. an. c. 12: „Vera sunt omnia, inquantumcumque sunt, intantum autem sunt, inquantum vera sunt.“ Auf Grund dieser Einheit des Seyenden und des Wahren nun erklärt er auch die Seele als Seele oder sofern sie ist, als Wahres; aber weil ihr Wesen nicht die jedem Irrthume unzugängliche Wahrheit selbst ist, sondern sie vielmehr dem Irrthume gar oft verfällt, sie also in ihrer ganzen Lebensthätigkeit nur wahr ist je nach der Theilnahme an der über ihr seyenden Wahrheit: so zieht er daraus den Schluß, daß sie, auch sofern sie wahr ist als Seyendes, Seyendes nur ist durch jenes Seyn, welches das reine Seyn und als solches zugleich die Wahr-

Als geworden aber ward sie nicht, wie die Naturdinge, aus einer vorhandenen stoffigen Unterlage hervorgerufen: nicht aus den Elementen der Körperwelt[3]); nicht aus einer eigenthümlichen, bis da-

heit selbst ist, oder durch Gott: „Omne verum a veritate verum est; et omnis anima eo anima est, quo vera anima est. Omnis igitur anima a veritate habet, ut omnino anima sit. Aliud autem anima est, aliud veritas. Nam veritas falsitatem numquam patitur, anima vero saepe fallitur. Non igitur, cum a veritate anima est, a se ipsa est. Est autem veritas Deus: Deum igitur habet auctorem, ut sit anima." Quaest. 83 qu. 1. In ähnlicher Weise erblickt er den relativen Seynscharakter auch in dem Gutseyn, und schließt daraus auf das Nichtdurchsichseyn alles endlichen Seyns als eines Seyenden: „Non ergo mala est, in quantum natura est, ulla natura; sed cuique naturae non est malum nisi minui bono. Quod si minuendo absumeretur, sicut nullum bonum, ita nulla natura relinqueretur." „Vere enim ipse est, quia incommutabilis est. Omnis enim mutatio facit non esse quod erat; vere ergo ille est, qui incommutabilis est: cetera quae ab illo facta sunt, ab illo pro suo modo esse acceperunt. Ei ergo qui summè est, non potest esse contrarium nisi quod non est: ac per hoc sicut ab illo est omne quod bonum est, sic ab illo est omne quod naturaliter est, quoniam omne quod naturaliter est, bonum est. Omnis itaque natura bona est, et omne bonum a Deo est: omnis ergo natura a Deo est." De nat. boni contra Man. c. 17. 19. „Nullam esse quamlibet vitam, quae non eo ipso, quo vita est, et in quantum omnino vita est, ad summum vitae fontem principiumque pertineat: quod nihil aliud, quam summum et solum verumque Deum possumus confiteri." De duab. an. contra Man. c. 1. Wie sich's mit dem Wahr- und Gutseyn verhält, ebenso verhält sich's auch mit dem Weise- und Seligseyn: „Nulla anima fit sapiens vel beata ex alia quacunque anima, sed ex illa sola summa atque incommutabili Dei Sapientia." De consens. Evang. I, 23 n. 35. „Per ipsam Dei sapientiam sunt etiam omnia haec inquantum sunt." De gen. ad litt. lib. imperf. c. 16 n. 59. Scharf und bündig spricht Günther (Vorschule I. Abth., S. 17. 222) den metaphysischen Begriff des Nichtdurchsichseyns oder des bedingten Seyns dahin aus: „Was sich nicht einmal in die Erscheinung oder Thätigkeit durch sich übersetzen kann, sondern dazu der Einwirkung eines andern Seyns außer ihm bedarf: hat sich noch weniger durch sich in's Seyn gesetzt."

[3]) „Quid est ergo, unde anima flatu Dei facta est? An corpus aliquod erat terrenum et humidum? Nullo modo; hinc

hin noch irrationellen seelischen Substanz[4]); nicht aus einer Engels-

---

enim potius caro facta est... Ergo fortassis ex aëre?“ Allein, bemerkt er weiter, wäre sie dem Körperlichen entnommen worden, so müßte sie selbst auch körperlich seyn; denn wenn auch Körperliches eine Verwandlung erfährt, hört es deßwegen nicht auf, Körperliches zu seyn. Daß aber Körperliches in Unkörperliches, wie die Seele ist, verwandelt werde: das zu sagen ist noch keinem vernünftigen Menschen eingefallen; das lehrt eben so wenig der Glaube, vielmehr wäre so etwas zuglauben ein Unsinn: „Sed cum anima non sit corporea, quidquid autem ex mundi corporeis elementis fit, corporeum sit necesse est, inque mundi elementis etiam aër iste numeretur, nec si de puri illius coelestisque ignis elemento facta anima diceretur, credi oporteret. Omne quippe corpus in omne corpus posse mutari, non defuerunt qui assererent. Corpus autem aliquod, sive terrenum sive coeleste, converti in animam fierique naturam incorpoream, nec quemquam sensisse scio, nec fides hoc habet.“ „Omne quippe corpus in omne corpus mutari posse, credibile est; quodlibet autem corpus mutari posse in animam, credere absurdum est.“ De gen. ad litt. VII, 12. 20. Dazu kommt noch, fährt er Cap. 13. 14. 19. 20. fort, daß die Seele im Körper geradezu über diesen Elementen des Körpers als etwas ganz Anderes steht, jetzt über dieselben herrschet, und sie als Werkzeuge benützet, wobei sie wohl weiß, daß etwas Anderes das Werkzeug und etwas Anderes sie selbst ist; ein andersmal sich von denselben losmacht, und sich in sich zurückzieht, um sich in der eigenen Natur und Wesenheit, und um Gott und Göttliches zu erkennen. Das sind Tiefen, „quae“, schließt er c. 14, „nonnisi intellectu atque ratione conspiciat, quó nullus carnis sensus adspirat.“ „Q u a p r o p t e r n o n e s t q u i d e m h u m a n a e a n i m a e n a t u r a, n e c d e t e r r a, n e c d e a q u a, n e c d e a ë r e, n e c d e i g n e q u o l i b e t.“ Cap. 15.

[4]) De gen. ad litt. VII, 6 stellt er es als Annahme hin: „Sed sicut haec, excepto quod jam caro est, in qua natura vel proficit ut pulchra, vel deficit ut deformis sit, habuit etiam materiem, id est terram, de qua fieret, ut omnino caro esset: sic fortasse potuit et anima, antequam ea ipsa natura fieret, quae anima dicitur, cujus vel pulchritudo virtus, vel deformitas vitium est, habere aliquam materiam pro suo genere spiritalem, quae nondum esset anima; sicut terra de qua caro facta est, jam erat aliquid, quamvis non erat caro.“ In Cap. 7 wirft er sich nun die Fragen auf: „At vero illa spiritalis materies, si fuit ulla unde anima fieret, vel si est ulla unde animae fiunt, quid ipsa est? quod nomen, quam speciem, quem usum in rebus conditis tenet? Vivit an non? Si vivit,

natur, gleich als wäre bey der ursprünglichen Setzung der Weltsubstanz in ihrem Dualismus (coelum, terra; siehe oben S. 100) einer solchen die Idee der menschlichen Seele eingesenkt wor-

---

quid agit? quid confert universitatis (Weltall) effectibus? Beatamne vitam gerit, an miseram, an neutram? Vivificat aliquid, an ab hoc etiam opere vacat, et in quodam secreto universitatis otiosa requiescit, sine vigili sensu motuque vitali? Si enim nulla prorsus adhuc vita erat, quomodo esset vitae futurae quaedam incorporea nec viva materies? Aut falsum est aut nimis latet. Si autem jam vivebat nec beate nec misere, quomodo rationalis erat? Quod si tunc rationalis facta est, cum ex illa materie natura humanae animae facta est, irrationalis ergo vita materies erat animae rationalis', id est humanae? Quid ergo inter illam pecorisque distabat? An rationalis erat jam possibilitate, nondum facultate?" etc. In Cap 8 sagt er, daß jene allgemeine Seelensubstanz nicht als ein seliges Leben angenommen werden kann, weil sonst die daraus geformte Seele schlechter geworden wäre, während sie vielmehr noch vollkommner daraus hätte hervorgehen sollen: „Nam materies aliqua cum formatur, praesertim a Deo, in melius sine dubitatione formatur." In keinem Falle kann von einem Verdienste der Seele die Rede seyn, „nisi ex quo propriam coepit agere vitam, dum anima facta est animans carnem, et ejus sensibus velut nuntiis utens, atque in seipsa se vivere sentiens sua voluntate, intellectu, memoria." Von Cap. 9 an lenkt er seine Untersuchung auf eine anima irrationalis als materies, de qua fit anima rationalis, id est humana. Allein es frage sich wieder, wo denn jene selbst her sey? „An illa de materie corporali?" Allein dann ist sie nur die höchste Potenz der Materie, und im Grunde selber körperlich: „Si corpus est materies animae irrationalis, et anima irrationalis est materies animae rationalis, proculdubio corpus est materies animae rationalis. Quod neminem umquam scio ausum esse sentire, nisi qui et ipsam animam nonnisi in genere alicujus corporis ponit." Von dieser Annahme des Uebergehens des Niederen in das Höhere ist nur ein Schritt zur Annahme des Zurückkehrens des Höheren in das Niedere, und die der Wahrheit und dem katholischen Glauben durchaus zuwiderlaufende Lehre von der Seelenwanderung ist fertig: „Deinde cavendum est, ne quaedam translatio animae fieri a pecore in hominem posse credatur, (quod veritati fideique catholicae omnino contrarium est,) si concesserimus irrationalem animam veluti materiem subjacere, unde rationalis anima fiat. Sic enim fiet, ut si haec in melius commutata, erit hominis; illa

den[5]). Für den Körper des Menschen war wohl der Stoff in der allgemeinen Natursubstanz vorhanden, und auch für seine Herausbildung lag bereits die Idee in derselben[6]); aber für

---

quoque in deterius commutata, sit pecoris.“ Nachdem Augustinus noch in Cap. 10 und 11 seine Ansicht über den Glauben an eine Seelenwanderung ausgesprochen, schließt er Cap. 12 diese Untersuchung mit der Aeußerung: „Non est igitur materies animae humanae, anima irrationalis.“ „Der Geist“, sagt Günther (Vorschule rc. II. Abth. S. 187), „ist kein Fragment im Leben eines Princips, das sich zu einzelnen Geistern individualisirt hätte. Er ist als solcher Monade, wie das Princip der gesammten Natur, nur mit der Bestimmung: Sich als Princip zu erfassen.“ Mit Nachdruck bekämpft Staudenmaier (Dogmatik l. c. S. 138 — 140) die Vorstellung, „als ob anfänglich nur die Elemente des Geistes geschaffen worden, diese aber, noch unverbunden, wie Werkstücke zu einem Gebäude, das begonnen werden solle, vorhanden gewesen wären,“ als „eine schlechthin mechanische, mit der Natur des Geistes selbst streitende.“ „Die Idee des Geistes,“ sagt er unter Anderem, „ist und kann nur seyn die Idee des persönlichen, d. h. des denkenden und wollenden Geistes. — — Es gibt keine vom Geiste abgelöste Kraft zu denken und zu wollen, denn die Kraft des Denkens und Wollens ist allenthalben die Kraft des Geistes, oder es ist der Geist selbst, der da aus inwohnender Kraft denkt und will. Der Geist aber, der denkt und will, ist vorher schon, ehe er denkt und will, der wirkliche Geist. Wer diesen Begriff mit dem des Geistes nicht verbindet, begreift den Geist überhaupt nicht. — — Die Annahme, als seyen die wesentlichen Vermögen des Geistes vor dem wirklichen Geiste selbst, könnte, ja müßte nur zu der andern führen, es sey möglich, den Geist ebenso in Urelemente aufzulösen, wie die körperliche Natur, in welcher Vorstellung die Lehre von der Unsterblichkeit des persönlichen Geistes nothwendig ihr Grab finden müßte.“

[5]) „Sed quid aliud dicitur, cum hoc dicitur, nisi angelicum spiritum quasi parentem esse animae humanae, si sic in illo inest animae humanae creandae praecondita ratio, sicut in homine futurae prolis suae? — — Durum est hoc, Angeli aut Angelorum filiam dicere esse animam.“ De gen. ad litt. VII, 23; cf. X, 2.

[6]) „Corporis quidem humani etiamsi fuit aliqua occulta ratio, qua futurum erat ut formaretur, erat et materies de qua formaretur, id est terra, in qua videri potest illa ratio velut in semine latuisse.“ L. c. VII, 22; cf. 5. „Cujus corporis in illis simul conditis rebus rationem creasset caussaliter, secundum quam fieret, cum faciendum esset, corpus humanum.“ L. c. cap. 24; cf. X, 2.

die Seele findet sich keine solche Mittelnatur. Sie ist also durch die göttliche Macht und Weisheit und Güte wieder rein aus Nichts geschaffen worden[7]). Es hat zwar der in der heiligen Schöpfungsurkunde vorkommende und auf ihr Werden bezügliche Ausdruck: „Hauchen, Einhauchen" zu der, dem katholischen Glauben durchaus zuwider laufenden Vorstellung Anlaß gegeben, daß sie aus der Substanz Gottes sey[8]); allein man kann nicht einmal vom menschlichen Hauchen sagen, daß dadurch die Seele etwas von ihrer Substanz aushauche, sondern was ausgeathmet wird, ist nur ein Theil der Luft, welche eingeathmet worden ist[9]), und es widerstreitet daher

---

[7]) „Rationalis itaque substantia et per ipsam facta est, et ad ipsam (sc. similitudinem ejus, qui condidit omnia, supereminentem atque incommutabilem et incontaminabilem): non enim est ulla natura interposita." De gen. ad litt. lib. imperf. c. 16 n. 60. „Quo testimonio (sc. Gen. 3, 19) sane satis admonemur, ex nihilo Deum fecisse animam, quam primo homini dedit, non ex aliqua jam facta creatura, sicut corpus ex terra." L. c. X, 9.

[8]) „Nam cum quidam ex hoc verbo (sc. sufflavit Deus...) crediderint, aliquid esse animam de ipsa substantia Dei, i. e. ejusdem naturae, cujus Ille est, hoc ideo putantes, quia, cum homo sufflat, aliquid de se ipso ejicit in flatu: hinc potius admonendi sumus, hanc inimicam fidei catholicae reprobare sententiam." De gen. ad litt. VII, 2.

[9]) „Et quomodo, inquiunt, scriptum est: „„Sufflavit in faciem ejus ..."" si non anima Dei pars est vel Dei omnino substantia? — Immo vero ex hoc verbo satis apparet, ita non esse. Cum enim homo sufflat, anima utique ipsa subjacentem sibi naturam corporis movet, et de illa, non de ipsa, flatum facit: nisi isti forte tam tardi sunt, ut nesciant, isto reciproco halitu, quem de hoc aëre circumfuso ducimus et reddimus, fieri etiam flatum, cum voluntate sufflamus." De gen. ad litt. VII, 3. „Pulmones quippe anima, cujus nutu moventur etiam cetera corporis membra, ad hunc aërium spiritum ducendum atque reddendum, sicut folles movet. Praeter enim alimenta solida et fluxa, unde est cibus et potus, hoc tertium nobis Deus alimentum circumfudit aurarum, quas ita carpimus, ut sine cibo et potu diu esse possimus, sine hoc autem alimento tertio, quod aura nobis, quae undique circumsistit, spirantibus et respirantibus exhibet, nec exiguo temporis spatio possimus vivere. Sicut autem cibus et potus non solum ingerendi,

um so mehr allem gesunden Begriffe, Gottes Hauchen so zu verstehen, als hätte Er, der Unwandelbare, dadurch von seiner eigenen Substanz etwas ausgeschieden, und so Sich selbst zum Stoffe für die Seele genommen [10]). Man könnte zwar noch Gottes Hauchen ansehen als wie des Menschen Hauchen, und annehmen, daß, wie der Mensch die Luft als umliegenden Stoff ein- und ausathmet, ebenso auch Gott einen luftartigen Stoff an sich gezogen, und denselben in das leibliche Gebilde des Menschen als Seele ausgehaucht habe; allein auch eine solche Annahme wäre falsch, wiewohl der Irrthum insofern erträglicher wäre, als wenigstens die Seele mit dem Wesen Gottes nicht identificirt wird, und Gott, als Schöpfer jenes Stoffes, aus welchem die Seele genommen wird, zugleich auch noch als Schöpfer der Seele dasteht [11]); aber unkatholisch und

---

verum etiam per meatus ad hoc institutos egerendi sunt, ne utroque laedant vel non intrando, vel non exeundo: ita hoc tertium flabile alimentum, quia in nobis manere non sinitur nec immorando corrumpitur, sed egeritur; non alios, sed eosdem meatus, id est os, aut nares, aut utrumque, et qua intraret, et qua exiret accepit.“ De an. et ej. orig. III, 4.

[10]) „Abhorret ab ista similitudine, et abundat impietate, Deum sine ullo quidem sui detrimento, sed tamen de sua natura mutabile aliquid vel proferre, vel quod est pejus, tamquam sui operis materies ipse sit, facere.“ L. c. num. 6. Freilich im Pantheismus hat Gott, für die Weltwerdung überhaupt, sich selbst zum Stoffe genommen. Offen sagt dieß Schelling (Denkmal rc. von den göttlichen Dingen rc. S. 77): „Gott muß etwas vor sich haben, nämlich sich selber, so gewiß er causa sui ist. Ipse se ipso prior sit necesse est, wenn es nicht ein leeres Wort ist, Gott sey absolut;“ wenn er sich aber dann mit Verachtung gegen den schalen Theismus kehrt, „der in Gott keine Unterscheidung zuläßt, der das Wesen, in dem alle Fülle wohnet, als ein schlechthin Einfaches, rein Ausgeleertes, Substanzloses, nur eben noch Fühlbares beschreibt:“ so treffen solche Vorwürfe wahrlich nicht den christlichen Theismus, welcher dem Menschen die Gottheit in ihrem trinitarischen Seyn und Leben als absolute Causalität für alles endliche Seyn, welches nach seiner Idee, nach seinem Principe, in Ihr ist und lebt, zur Erkenntniß bringt. Uebrigens war der Jakobi'sche Theismus auch nicht der rein christliche.

[11]) „Cum itaque longe quidem incomparabili modo, sed tamen anima regat subditum corpus, et Deus subditam naturam: cur non potius intelligatur de subjecta sibi creatura fecisse Deus animam in eo, quod sufflasse dictus sit, quando-

unwahr ist überhaupt schon jede Unterschiebung eines Stoffes für das Werden der Seele [12]). Wird aber Gott nicht als Schöpfer angesehen, sondern das Stoffliche zu Ihm im Verhältniß des Leibes zur Seele genommen: so hat man eben nur den psychischen Pantheismus [13]). Es muß also Gottes Hauchen als wesentlich verschieden von des Menschen Hauchen angenommen werden. Das Einheitliche zwischen Beiden besteht darin, daß das Aushauchen kein Mittheilen vom eigenen Wesen ist; ein grundwesentlicher Unterschied aber zwischen ihnen ist der: Wir Menschen können, weil wir nicht allmächtig sind, d. h. nicht aus Nichts etwas zu machen vermögen, durch unser Hauchen nicht etwas eigentlich setzen, was vorher schlechterdings nicht da war; denn die Luft, welche wir einathmen, war zuvor schon da, und selbst dem, was wir ausathmen, können wir, obwohl wir selbst lebendig sind, kein Leben geben, sondern es

---

quidem ipsa anima, quamvis corpori suo non ita dominetur, ut Deus universitati, quam condidit, tamen ejus motu, non de sua substantia, flatum facit? De gen. ad litt. VII, 3; cf. cap. 12. „Auras aliquas circumfusas jam fuisse, quarum exiguam quamdam particulam spirando traheret et respirando refunderet, quando in hominis faciem sufflavit, eique illo modo animam fecit.“ De an. et ej. orig. I, 4. „Tolerabilius enim, quod quidem falsum est, tamen, ut dixi, tolerabilius ex aliqua alia creatura, quam quidem jam fecerat Deus, quam ex Dei natura animam conditam crederes. Ut quod est mutabilis, quod peccat, quod fit impia, quod etiam, si impia perduraverit, in fine sine fine damnabitur: nonne ad Dei naturam cum horrenda blasphemia referetur?“ De an. et ej. orig. II, 3.

[12]) „Si autem ex aliqua alia (credis esse animam) creatura, quae, unde anima fieret, tamquam materies subjacebat artifici Deo, sicut pulvis — — vel sicut aquae — — vel sicut terra, unde animalia quaeque terrestria: non est catholicum, non est verum.“ De an. et ej. orig. II, 3; cf. de gen. ad litt. VII, 12.

[13]) „Unde supra diximus, hoc (sc. animam flatum Dei esse ex aëre) potuisse congruenter putari, si animam mundi tamquam unius maximi animantis Deum crederemus, ut ita eam flaverit de aëre corporis sui, sicut flat nostra de sui. Cum vero Deum esse constet supra omne mundi corpus et supra omnem spiritum quem creavit, incomparabili omnino distantia, quomodo id dici recte potest?“ De gen. ad litt. VII, 12; cf. 4.

ist wieder Luft; aber Gott ist allmächtig, und darum kann auch Sein Hauchen ein Setzen, oder Schaffen aus Nichts, Sein Hauch eine Setzung und zwar als eine Setzung von Ihm, dem absoluten Leben in absoluter Causalität, eine lebendige Setzung seyn, welche, als Nichtich von Ihm, dem Immutabeln, eben mutabel ist[14]). Da also die Seele eben so wenig aus der Substanz Gottes, als aus einer andern vorausgehenden körperlichen oder unkörperlichen Natur stammt, so kann sie nur aus dem Nichts in's Daseyn gerufen worden seyn[15]), und Gottes Hauchen (flatum facere) war ein

---

[14]) „Ut ergo aliquam de nostro flatu ad hanc rem adhibeamus similitudinem, id potius est credendum: quod sicut nos non de natura nostra, sed quia omnipotentes non sumus, de isto aëre circumfuso quem trahimus et reddimus, cum spiramus et respiramus, flatum facimus quando sufflamus, nec viventem nec sentientem, quamvis nos vivamus atque sentiamus; ita Deum non de sua natura, sed quia sic omnipotens est, ut possit creare quod vult, etiam ex eo quod omnino non est, id est de nihilo flatum facere posse viventem atque sentientem; sed plane cum sit immutabilis ipse mutabilem." De an. et ej. orig. III, 4 n. 6. „Neque enim sicut homo quando sufflat, non potest de nihilo flatum facere, sed quem de isto aëre ducit, hunc reddit; ita Deo putandum est auras aliquas circumfusas jam fuisse, quarum exiguam quamdam particulam spirando traheret, et respirando refunderet, quando in hominis faciem sufflavit, eique illo modo animam fecit. Quod si ita esset, nec sic de ipso, sed de subjacenti re aliqua flabili posset esse quod flavit. Sed absit ut negemus Omnipotentem de nihilo flatum vitae facere potuisse, quo fieret homo in animam vivam; atque in eas contrudamur angustias, ut vel jam fuisse aliquid, quod ipse non esset, unde flatum faceret, opinemur; vel quod mutabile factum videmus, de se ipso fecisse credamus. Quod enim de ipso est, necesse est ut ejusdem naturae sit cujus ipse est, ac per hoc etiam incommutabile sit." L. c. I, 4; cf. de Civ. Dei XIII, 24 n. 5; contra Adversar. Leg. et Proph. I, 14 n. 22.

[15]) „Nunc tamen de anima, quam Deus inspiravit homini, sufflando in ejus faciem, nihil confirmo, nisi quia ex Deo sic est, ut non sit substantia Dei; et sit incorporea, id est non sit corpus, sed spiritus; nec de substantia Dei genitus, nec de substantia Dei procedens, sed factus a Deo; nec ita factus, ut in ejus naturam natura ulla

Schaffen (animam facere) [16]. Allein jetzt fragt es sich: wann ward sie geschaffen? Folgt man dem Buchstaben der Erzählung der heiligen Schöpfungsurkunde, so möchte man allerdings den Zeitpunkt, in welchem sie mit dem menschlichen Leibe verbunden ward, auch als den Zeitpunkt ihrer Schöpfung annehmen, und das Einhauchen wäre zugleich das Einschaffen; allein die heilige Schrift hält uns nicht minder ihr: „Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul“ entgegen, und wie ist mit diesem „Creavit omnia simul“ ein erst späteres Setzen der Seele zu vereinbaren? [17]) Ist nämlich Alles zumal gesetzt worden, so ist nicht abzusehen, wie man annehmen kann, daß später noch etwas Neues gesetzt worden ist, was nicht substanziell vorher in irgend einer Weise da war [18]).

---

corporis vel irrationalis animae verteretur, ac per hoc de nihilo.“ De gen. ad litt. VII, 28 n. 43; cf. X, 4.

[16]) „Nihil est interim secundum supradictam rationem, cur animam ipsam Dei flatum dicere dubitemus, dum intelligatur non esse Dei natura atque substantia, sed hoc ipsum esse sufflare, quod est flatum facere; quod autem flatum facere, hoc animam facere.“ De gen. ad litt. VII, 3 n. 5; cf. de Civ. Dei XII, 23. „Ita quippe anima vel de flatu facta, vel Dei flatus factus est ipsa, ut non de ipso sit, sed ab ipso de nihilo creata sit.“ De an. et ej. orig. I, 4.

[17]) „... sive tunc anima facta est, quando in illud figmentum Deus insufflavit spiritum vitae, ut illa insufflatio ipsam operationem Dei significet, qua fecit animam in homine Spiritu potentiae suae.“ De gen. contra Man. II, 8. „Tunc enim factum cum exortum est, non antequam exoriretur, quis non diceret, nisi Scripturae verba revocarent? Meminerit etiam scriptum esse, Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul; et videat quemadmodum simul creata dici possint, quorum creatio spatiis temporalibus distat, non horarum tantum, sed etiam dierum.“ De gen. ad litt. VII, 28 n. 41.

[18]) „Sed de nihilo fieri aliquid consummatis operibus, quibus creavit omnia simul, violentum est velle monstrare; et utrum perspicuis documentis obtineri possit ignoro.“ De gen. ad litt. X, 4. „Non video quomodo possit intelligi (sc. creata esse omnia simul), si defuit aliquid tunc non caussaliter conditum, quod postea visibiliter conderetur.“ L. c. VI, 7. Darum ist auch die Hervorbringung des menschlichen Leibes nicht eine neue Schöpfung; denn (man s. vorhergehende Anm. 6) der Stoff dazu war bereits in der allgemeinen Natursubstanz vorhanden:

Setzt man also die Zeit der Schöpfung der Seele nach der Formation des Körpers an, und sagt man, daß sie aus dem Nichts in's Daseyn gerufen worden ist, so kommt man mit dieser Annahme in den erwähnten Widerstreit mit dem Creavit omnia simul. Mit dieser Zeitbestimmung will aber auch noch ein anderer Umstand nicht harmoniren, daß nämlich die heilige Urkunde, noch ehe sie das Werden des Leibes angibt (Gen. 2, 7), bereits (Gen. 1, 26) von der Schöpfung des Menschen nach Gottes Ebenbilde spricht, wonach, da die Ebenbildlichkeit doch nur von der Seele verstanden werden kann, es vielmehr scheint, daß die Seele eher vor, als nach der Bildung des Leibes geschaffen ward. Allein die Schwierigkeit hinsichtlich des Woraus bleibt auch in diesem Falle dieselbe. Ward nämlich ihre Idee (caussalis ratio) erst in der Zeit, d. h. nach Verlauf von fünf Schöpfungstagen, in die Zeit hereingeführt, so ist für die Hereinführung derselben wieder eine Substanz erforderlich. Nun aber der Annahme, daß die betreffende Substanz hiebei erst neu gesetzt worden ist, steht wieder das Creavit omnia simul im Wege: in welche Natur also hat jene eingesenkt werden können, wenn die der Seele noch nicht da war? Ward sie in eine andere bereits vorhandene Natur oder Substanz, sey es welche immer, eingesenkt, so ward die Seele nicht aus Nichts geschaffen, sondern ist nur die Entwicklung aus einem Andern, und dagegen haben wir uns bereits

---

„Sicut nec corporis humani natura jam erat, antequam Deus eam de limo terrae vel pulvere formasset. Non enim caro humana erat pulvis aut limus; sed tamen aliquid erat unde illa fieret, quae nondum erat." L. c. VII, 5. Ebenso war die Idee dazu als Princip in derselben allgemeinen Natursubstanz vorhanden: „Corporis vero ejus in mundo corporeo tamquam in semine ratio." L. c. X, 2. Demnach hatte der dem Natur-Seyn zu entnehmende menschliche Leib auch in der Natur sein, eben darum auch zur Natur gehöriges, formendes Princip, und seine Bildung, von welcher die heilige Urkunde spricht, ist nicht auf mechanische Weise zu verstehen: „Neque enim haec carnali consuetudine cogitanda sunt, ut videre solemus opifices ex materia quacumque terrena corporalibus membris, quod artis industriâ potuerint, fabricantes. Manus Dei potentia Dei est, qui etiam visibilia invisibiliter operatur. Sed haec fabulosa potius quam vera esse arbitrantur, qui virtutem ac sapientiam Dei, qua novit et potest etiam sine seminibus ipsa certe facere semina, ex his usitatis et quotidianis metiuntur operibus; ea vero quae primitus instituta sunt, quoniam

oben ausgesprochen[19]). Am besten weicht man dieser ganzen Schwierigkeit dadurch aus, daß man (vorausgesetzt, daß das Ansehen der heiligen Schrift nicht dagegen ist, und die Sache nicht im Widerspruche mit der Wahrheit überhaupt steht,) annimmt, im Beginne sey, wie der Körper in der allgemeinen Natursubstanz, so die Seele für sich mit allem Anderen substanziell gesetzt, und wie für alles Andere, so seyen auch für sie beide die betreffenden Ideen in die zeitliche Wirklichkeit des Seyns hereingeführt worden. Damit ist das Creavit omnia simul aufrecht erhalten, und zugleich die Schöpfung der Seele aus Nichts gewahrt, weil die Seele mit allem andern Seyn zumal aus dem Nichtdaseyn in's Daseyn hereingeführt oder, im strengen Sinne des Wortes, gesetzt worden ist, und das sufflare ist nur ein inspirare, ein Verbinden der Seele mit dem

---

non noverunt, infideliter cogitant: Quasi non haec ipsa quae noverunt de humanis conceptibus atque partubus, si inexpertis narrarentur, incredibiliora viderentur: quamvis et ea ipsa plerique magis naturae corporalibus caussis, quam operibus divinae mentis assignent." De Civ. Dei XII, 23. Es ist merkwürdig, welch eine sichere Führerin die Ideenlehre ist. Augustinus theilt bestimmt und klar dem menschlichen Leibe eine besondere Idee, eine eigene ratio caussalis zu, welche, noch ehe die Seele κατ' ἐξοχὴν dem der Natur entnommenen Gebilde eingehaucht ward, denselben ausgestaltet hat. Somit ist etwas Anderes die Seele als göttlicher Hauch, und etwas Anderes jenes Princip, welches das Princip der Gestaltung und Erhaltung oder mit einem Worte das Lebensprincip des Körpers ist. Welch ein Fundament für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Seele und Geist im Menschen! — Doch davon weiter unten.

[19]) „Si autem aliquis non vult eam existimare factam, nisi cum jam formato corpori est inspirata, videat quid respondeat, cum quaeritur unde facta sit. Aut enim ex nihilo dicturus est Deum aliquid fecisse vel facere post illam consummationem operum suorum" etc. De gen. ad litt. VII, 28. „Forte ergo animae eorum (d. h. der beiden Stammeltern) sexto die illo factae erant, ubi et ipsa imago Dei recte intelligitur in spiritu mentis eorum, ut postea corpora formarentur? Sed neque hoc credere eadem Scriptura permittit. Primò propter illam operum consummationem; quae non video quomodo possit intelligi, si defuit aliquid tunc non caussaliter conditum, quod postea visibiliter conderetur." L. c. VI, 7. „Aut enim ex nihilo dicturus est Deum aliquid fecisse vel facere post illam consummationem operum suorum; et debet intueri quomodo explicet sexto die factum hominem ad imaginem Dei, (quod nisi secundum animam recte in-

Leibe[20]). Diese Verbindung geschieht auf Grund des göttlichen

---

telligi non potest,) id est in qua natura caussalis ratio facta fuerit ejus rei, quae nondum fuit: aut non de nihilo, sed de aliquo jam exsistente factam dicet animam, et laborabit inquirendo, quaenam illa natura sit, an corporalis an spiritalis, secundum eas quaestiones quas superius versavimus; manente illa quoque molestia, ut adhuc quaeratur in qua substantia creaturarum in sex diebus primitus conditarum, caussalem illam rationem fecerit animae, quam nondum de nihilo, vel de aliquo fecerat." L. c. VII, 28.

[20]) „Frustra ergo jam quaeritur, ex qua veluti materia facta sit anima, si recte intelligi potest in primis illis operibus facta, cum factus est dies. Sicut enim illa quae non erant, facta sunt, sic et haec inter illa." De gen. ad litt. VII, 27. „Illud ergo videamus, utrùm forsitan verum esse possit, quod certe humanae opinioni tolerabilius mihi videtur, Deum in illis primis operibus, quae simul omnia creavit, animam etiam humanam creasse, quam suo tempore membris ex limo formati corporis inspiraret, cujus corporis in illis simul conditis rebus rationem creasset caussaliter, secundum quam fieret, cum faciendum esset, corpus humanum. Nam neque illud quod dictum est, „„ad imaginem suam,"" nisi in anima, neque illud quod dictum est, „„masculum et feminam,"" nisi in corpore recte intelligimus. Credatur ergo, si nulla Scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio caussalis in elementis mundi, anima vero jam ipsa crearetur, sicut primus conditus est dies, et creata lateret in operibus Dei, donec eam suo tempore sufflando, hoc est inspirando, formato ex limo corpori insereret." L. c. cap. 24. „Quaesivimus quid de hominis anima crederemus, discussisque omnibus disceptationis nostrae partibus, illud credibilius vel tolerabilius dici visum est, quod ipsa hominis anima in illis operibus facta est, corporis vero ejus in mundo corporeo tamquam in semine ratio: ne cogeremur contra verba Scripturae aut sexto die totum factum dicere, id est et de limo virum, et de ejus latere feminam; aut in illis sex dierum operibus nullo modo esse factum hominem, aut corporis humani caussalem rationem tantummodo factam, animae autem nullam, cum potius secundum ipsam sit homo ad imaginem Dei: aut certe etsi non contra verba Scripturae aperte posita, tamen dure atque intolerabiliter diceremus, vel in ea creatura spiritali, quae ad hoc tantummodo creata esset, factam fuisse

Willens, weil die Idee, welche Gott vom Menschen hatte, eben die war, daß derselbe diese Synthes sey; aber eben weil in der Idee, welche Gott vom Menschen hatte, Seele und Leib in dieser einheitlichen Beziehung zu einander gedacht worden sind, so ist mit der Verwirklichung der Idee auch diese lebendige Beziehung verwirklichet worden, und darum ist anzunehmen, daß der Seele von Natur aus eine Neigung zur Vereinigung mit dem Leibe einwohnte, so daß man ideegemäß nicht den Fall denken kann, daß sie wider ihren Willen dem Leibe eingesenkt worden wäre[21]). Es ist aber

---

animae humanae rationem, cum ipsa creatura, in qua ista ratio facta diceretur, non commemoraretur in operibus Dei; vel in aliqua creatura, quae in illis commemoraretur operibus, factam rationem animae, velut in hominibus, qui jam sunt, facta ratio jam latet generandorum filiorum: ac sic eam vel Angelorum filiam, vel quod est intolerabilius, alicujus elementi corporei crederemus." L. c. X, 2. Hienach steht also der Mensch sorecht da als die Synthes von Natur und Geist; denn ein eigenes Seyn ist der Leib wegen seiner eigenen Idee, und ein eigenes Seyn die Seele wegen ihrer eigenen Idee. Die Tragweite dieser Auffassungsweise des Menschen in der Idee hat der tiefe Denker Augustinus noch nicht erkannt, sonst hätte er sie wenigstens in seinen späteren Schriften bei der Entscheidung psychologischer Fragen gehandhabt, wenn sie auch in früheren Schriften noch unausgebildet ist, wie z. B. de gen. contra Man. II, 8, wo er auch das Einhauchen in der Bedeutung von Verbinden nimmt, die Seele aber so ansieht, wie sie noch rein als Idee in Gott existirte: „Quod autem scriptum est: „„Et sufflavit in eum spiritum vitae, et factus est in animam viventem,"" si adhuc corpus solum erat, animam adjunctam corpori hoc loco intelligere debemus, sive quia jam facta erat, sed tamquam in ore Dei erat i. e. in Ejus veritate vel sapientia, unde tamen non recessit, quasi locis separata, quando insufflata est; non enim Deus loco continetur, sed ubique praesens est."

[21]) „Cur ergo non jam et illud credatur, quod Dei nutu ad corpus venerit, ubi si vellet secundum praeceptum ejus agere, mercedem acciperet vitae aeternae atque Angelorum societatis?" De gen. ad litt. VII, 25. „Sed si ad hoc fit anima, ut mittatur in corpus, quaeri potest utrum si noluerit, compellatur. Sed melius creditur hoc naturaliter velle, id est in ea natura creari ut velit, sicut naturale nobis est velle vivere: male autem vivere jam non est naturae, sed perversae voluntatis, quam juste poena consequitur." L. c. cap. 27. Aus dem Beisatze: „male

diese Neigung nur als eine Neigung des Seyns, und nicht des klaren, in sich bestimmten und einer Zurechnung fähigen Willens anzusehen, wie auch überhaupt anzunehmen ist, daß der Seele ihr von ihr selbst, d. h. von ihrer künftigen freien Willensentschließung, abhängiges, zukünftiges Leben und Wirken, wonach sich auch ihr Wohl oder Wehe gestalten wird, noch verschlossen war[22]), und da nach dem Verhältnisse, in welchem Idee und Seyn zu einander stehen, die Idee am Seyn sich zu vollziehen und das formfähige Seyn von der Idee seine Form zu empfangen hat, so hatte wie beider körperlichen so auch bei der geistigen Substanz auf die Setzung erst die Entwicklung oder die Formation zu folgen[23]). Es hebt aber die Formation des Geistes damit an, daß er zu seinem Selbstbewußtseyn erschlossen, und ihm der göttliche Wille, als worin ihm seine

---

autem vivere jam non est naturae," folgt, daß das Böse keine Idee hat, d. h. keinen Grund in Gott hat. In Gott gründet nur das Seyn mit seiner ihm wesentlich einwohnenden Bestimmtheit und Bestimmung, weil es nur der verwirklichte göttliche Gedanke und göttliche Wille ist; das Böse aber als Widerspruch mit dem göttlichen Willen ist eben deßhalb auch Widerspruch mit der Idee und mit dem wahren wirklichen Seyn. Man vergl. Staudenmaier Philos. des Christenthums I. Bd. S. 915 f.

[22]) „An illud dicendum est, quód ad corpus administrandum voluntate propria fuerit inclinata, in qua vita corporis, quoniam et juste et inique vivi potest, quod eligeret hoc haberet, vel praemium de justitia, vel de iniquitate supplicium, ut nec illi apostolicae sententiae sit contrarium, qua dicit, nondum natos nihil egisse boni seu mali? Illa quippe inclinatio voluntatis ad corpus nondum est actio vel justitiae vel iniquitatis, de qua ratio reddenda est in judicio Dei, recepturo unoquoque secundum ea, quae per corpus gessit, sive bonum sive malum." De gen. ad litt. VII, 25. „Quae si ita sunt, fatebimur etiam non in eo rerum genere animam primitus creatam, ut esset praescia futuri operis sui, vel justi, vel iniqui. Nimis quippe incredibile est, eam potuisse propria voluntate inclinari ad corporis vitam, si se ita in quibusdam peccaturam praesciret, ut juste supplicio perpetuo puniretur." L. c. cap. 26.

[23]) „Quod si et materies aliqua formabilis fuit, et corporalis et spiritalis, non tamen et ipsa instituta nisi a Deo, ex quo sunt omnia, quae quidem formationem suam non tempore, sed origine praecederet, sicut vox cantum; quid nisi de materia spiritali facta anima congruentius creditur?" De gen. ad litt. VII, 27.

objective Vollendung ruhet, offenbar wird, um dann seinerseits denselben an sich subjectiv zu vollziehen und so seine Idee darzuleben[24]).

---

[24]) Jegliches Seyn, ward oben S. 137, Anm. 2, schon bemerkt, welches nicht durch sich ist, setzt sich auch nicht durch sich in seine Erscheinung (Thätigkeit oder Kraftäußerung) über, sondern bedarf dazu des Einflusses eines äußern oder fremden Seyns. Darum konnte nur Gott selbst, wie der Lebenssetzer, so auch der Lebensvermittler seyn, und wie die Lebenssetzung vorzugsweise das Werk des Sohnes war, welcher vermöge seiner Proprietät, als das Object in der göttlichen Subjectobjectivirung (s. oben S. 93, Anm. 28), den ewigen Weltgedanken des Vaters aus der idealen in diese objective oder reale Existenz hereinführte, so ist die Lebensvermittlung vorzugsweise das Werk des heiligen Geistes vermöge seiner Proprietät, indem in Ihm auch das absolute göttliche Ich seine Vermittlung, seine Vollendung und seinen Schluß hat. Darum ward von jeher auf Grund der bestimmten Andeutung der heiligen Schrift diese Vermittlung bezüglich der Körperwelt dem heiligen Geiste zuerkannt (s. Augustinus oben S. 113 am Schlusse der Anm. 57; vergl. Staudenmaier Dogm. l. c. S. 7—11; 148—163); allein sie muß nicht minder bezüglich der Geisterwelt gelten, da die Geister ebensowenig durch sich sind, also auch ebensowenig sich durch sich erschlossen, sondern, um mit Günther (Vorschule I. Abth. S. 112 ff; II. Abth. S. 131) zu reden, einer Sollicitation von Außen nach Innen bedurften, um sich von Innen nach Außen zu offenbaren, welches sich offenbaren insofern ein nothwendiges ist, als die latente subjective Kraft auf die Einwirkung hin durch ein Rückwirken sich äußern muß, aber dadurch von dem der Naturkräfte, bei welchen dem Eindrucke oder der Einwirkung ein ebenso bestimmter Gegendruck als Rückwirkung entspricht, sich wesentlich unterscheidet, daß das Rückwirken der spontanen Kraft, wenn sie angesprochen worden ist, nicht nothwendig ein Entsprechen seyn muß, sondern auch ein Widersprechen seyn kann. „Nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est," sagt Augustinus de lib. arb. III, 3. „Consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est." De spir. et litt. c. 34. Es konnte aber diese primitive Differenzirung der Geister durch den göttlichen Geist nicht bloß dieß zum Zwecke haben, daß dieselben um sich als Seyn, sondern auch um ihre Seynsbestimmung wissen, auf daß sie, getragen und unterstützt von der göttlichen Vermittlung, mit selbstigem Wissen und mit selbstigem Wollen in dieselbe eintreten, und den Schöpfungszweck, ihre Beseligung, an sich zur Verwirklichung bringen. Ueber diese Vermittlung der Geister durch den heiligen Geist in der einen, wie andern Beziehung spricht sich Augustinus sehr vielfältig und bestimmt aus. Er nimmt den heiligen Geist, wie über der Weltsubstanz, so auch über dem Geisterreiche zum Behufe der Vermittlung schwebend an: „Perfecto enim tibi displicet eorum imperfectio, ut ex te

In gleicher Weise könnte nun auch angenommen werden, daß im

---

perficiantur et tibi placeant, non autem imperfecto tamquam et tu eorum perfectione perficiendus sis. Spiritus enim tuus bonus superferebatur super aquas, non ferebatur ab eis tamquam in eis requiesceret. In quibus enim requiescere dicitur Spiritus tuus bonus, hos in se requiescere facit. Sed superferebatur incorruptibilis et incommutabilis voluntas tua, ipsa in se sibi sufficiens, super eam quam feceras vitam*), cui non est hoc vivere quod beate vivere, quia vivit etiam fluitans in obscuritate sua; cui restat converti ad eum a quo facta est, et magis magisque vivere apud fontem vitae, et in lumine ejus videre lumen, et perfici, et illustrari, et beari." Confess. XIII, 4. Er gibt auch dem Fiat lux, et facta est lux, eine Beziehung auf und eine Deutung für das Geisterreich: „Quod autem in primis conditionibus dixisti, Fiat lux, et facta est lux; non incongruenter hoc intelligo in creatura spiritali; quia erat jam qualiscumque vita quam illuminares. Sed sicut non te promeruerat ut esset talis vita quae illuminari posset, ita nec cum jam esset promeruit te ut illuminaretur. Neque enim ejus informitas placeret tibi, si non lux fieret, non exsistendo, sed intuendo illuminantem lucem eique cohaerendo; ut et quodcumque vivit, et quod beate vivit non deberet nisi gratiae tuae." L. c. cap. 3. „Defluxit Angelus, defluxit anima hominis, et indicaverunt abyssum universae spiritalis creaturae in profundo tenebroso, nisi dixisses ab initio, Fiat lux, et facta esset lux: et inhaereret tibi omnis obediens intelligentia coelestis civitatis tuae et requiesceret in Spiritu tuo, qui superfertur incommutabiliter super omne mutabile. Alioquin et ipsum coelum coeli (d. h. das Geisterreich) tenebrosa abyssus esset in se; nunc autem lux est in Domino." L. c. cap. 8.

---

*) „Auf daß sich aber ein Leben nicht bloß als gesetzte Größe, d. h. in seiner Geschaffenheit (Creatürlichkeit); sondern überdieß in seiner Beschaffenheit (Qualität) zugleich erfasse; dazu ist von Seite Gottes als der primitiv differenzirenden Macht, auch eine ganz besondere Erscheinung als Einwirkung auf die Creatur erforderlich. Und diese Besonderheit besteht darin: daß Gott als positiver Wille für den Willen der Creatur offenbar werde. Denn da das qualitative Seyn der Creatur einerseits nur durch ihre active Grundkraft, folglich im Geiste nur durch die Spontaneität, durch den Entschluß des Willens aufgeschlossen werden kann; andererseits aber keine Creatur sich durch Sich in die Erscheinung übersetzen kann; so kann auch nur der Wille Gottes in bestimmter (positiver) Offenbarung den creatürlichen Willen aus der innern Bestimmungslosigkeit" (soll wohl heißen: subjectiven Unbestimmtheit) „zur Bestimmtheit durch Selbstbestimmung sollicitiren." Günther, Vorschule rc. II. Abth. S. 74 f.

Werden des Menschen jenes göttliche Hauchen, wie ein Verbindungs-, so auch ein Vermittlungs-Act war, wonach der Mensch in der Totalität seines Wesens, als Synthes von Natur und Geist, in das Licht des Bewußtseyns gesetzt — homo animalis —, welche Bewußtseynsform ihm dann durch die Offenbarung seiner objectiven göttlichen Bestimmung zu der des vollen Selbstbewußtseyns — homo spiritalis — erhoben ward, welches nur in dem Wissen um Gott, in welchem ihm seine Bestimmung gründet, sich vollendet[25]).

---

[25]) „Si autem homo ille, qui factus erat, jam corpus et anima erat: ipsi animae sensus est additus ista insufflatione, cum factus est homo in animam viventem, non quia illa insufflatio conversa est in animam viventem, sed operata est in animam viventem. Nondum tamen spiritalem hominem debemus intelligere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animalem; tunc enim spiritalis effectus est, cum in paradiso, hoc est in beata vita, constitutus praeceptum etiam perfectionis accepit, ut verbo Dei consummaretur.“ De gen. contra Man. II, 8. Es kann nun hier nicht in Abrede gestellt werden, daß Augustinus de Civ. Dei XIII, 24 selber gegen diese seine Annahme auftritt, und sie bekämpft, und Retract. I, 10 n. 3 sich vorwirft, die Worte des Apostels (I. Cor. 15, 45) unrichtig verstanden zu haben, welcher nur vom corpus animale spreche, „ego autem hinc putavi esse monstrandum, animalem factum prius hominem, non corpus hominis solum.“ Man sieht, daß ihn offenbar seine von einer richtigen Ideenlehre getragene speculative Kraft weiter geführt hat, als er nach dem damaligen Stande der Wissenschaft den Punkt, auf welchen er hinausgekommen war, hinwieder im lichten Zusammenhange mit der Offenbarungslehre sich hätte aufzeigen können, um das Irrige, welches auf demselben noch gegeben war, auszuscheiden, und daß er in seinem frommen, demüthigen, gläubigen Sinne lieber eine durch Speculation gewonnene nicht ganz sichere Consequenz wieder fahren lassen, als mit der Glaubenslehre in irgend einen Widerspruch treten wollte. Was ihn zur Zurücknahme jener Consequenz bestimmte, war der Umstand, daß, wenn die insufflatio nichts weiter als eine Bewußtseyns-Erschließung im Menschen ist, dadurch die Schöpfung der Seele als eines sonderheitlichen Seyns übergangen, und der Vorstellung Raum gegeben wird, als sey die Seele mit dem Leibe gleichmäßig der Natur entnommen worden: und diesen Hylozoismus, nach welchem der menschliche Geist nur die höchste Erscheinungsform der Naturpsyche ist und nur geistig wird durch eine besondere Beziehung, in welche der göttliche Geist zu ihm tritt, wies er mit Recht ab. Allein um diesen zu vermeiden, ist es nicht nothwendig, den der Erde entnommenen Leib eine blos mechanisch geformte Materie, und nicht die Wirkung eines eigenen

Sonach schließt sich Augustin's Lehre über den Ursprung der

Principes seyn zu lassen. Augustinus selbst erklärt sich entschieden für das Letztere (s. vorhergeh. Anm. 18. 20). Damit ist aber das **corpus animale** schon gegeben, und was der Begriff des Menschen noch erheischt, ist, daß die **anima** als „**creatura spiritalis**“ (**Confess. XIII, 2 n. 3**) mit demselben in Verbindung gebracht werde. Dadurch steht der Mensch als jenes Glied in der Weltcreatur da, in welchem Himmel und Erde, das Geisterreich und das Naturreich, ihren einheitlichen realen Schluß haben; denn er ist nach Unten Natur, nach Oben Geist, und in der Einheit seiner Persönlichkeit Beides zugleich, als die lebendige Synthes des antithetischen Universums das Gegenbild des dreieinigen Gottes. Um also einerseits an diesem Dualismus der Substanzialität festzuhalten, und anderseits auch der andern Wahrheit nichts zu vergeben, daß nämlich der menschliche Geist ebensowohl, als wie die Natur unter ihm und der reine Geist über ihm der göttlichen Vermittlung bedurfte (vergl. vorhergeh. Anm. 24): so darf man nur in jenem göttlichen Acte, in welchem der Mensch die genannte Synthes ward, das **insufflare** in einer zweifachen Bedeutung nehmen, einmal im Sinne der V e r b i n d u n g der **anima** als **creatura spiritalis** mit dem **corpus animale**, und dann zugleich im Sinne der D i f f e r e n z i r u n g der Seele (**ipsi animae sensus est additus ista insufflatione**; denn der Leib als Natur brauchte keine Differenzirung mehr, da er schon differenzirte Natur war), damit in Folge des Aufstrebens der Natur mit ihrer Bewußtseynsform zum Geiste einerseits, und in Folge des Niedergreifens der Bewußtseynsform des Geistes in die der Natur und des Aufnehmens dieser niederen in die seinige als in die höhere anderseits, beide Bewußtseynsformen wie Licht in Licht in einander schlagen (**et factus est h o m o** — als Synthes von Natur und Geist — **in animam viventem**), worauf dann der Geist vermöge seiner höheren (weil Selbst-) Bewußtseynsform für die Vereinigung den Exponenten der Ichheit stellt, welcher Exponent gestellt bleibt, auch wenn zu Zeiten das Naturleben vorherrschend wird. (Ueber diese Bewußtseynstheorie siehe G ü n t h e r, Vorschule **I**. Abth. S. 159. 172. 225; **II**. Abth. S. 13. 77. 103. 292 f.) Allein damit, daß der Geist bloß um sich weiß, und in diesem Wissen um sich als Bedingtes zugleich um anderes Bedingtes, welches nicht Er ist, sondern von welchem er sich unterscheidet, weiß, und hiebei, wie die fremde Erscheinung aus ihrem Grunde, so seine eigene Erscheinung (Kraftäußerung) aus sich selbst als dem Seyn begreift, ist sein Selbstbewußtseyn noch kein in sich geschlossenes; dieses wird es erst, wenn ihm in seinem Seyn seine Idee aufgeschlossen wird, nach welcher er sich aus Gott und in einer Beziehung zu Gott, dem Unbedingten, begreift. Allein geschah die vorhin genannte Vermittlung des ersten Menschen nur durch den göttlichen Geist, indem, um wieder mit G ü n t h e r (**l. c. II**, S. 72) zu reden, die Natur nie den Geist hätte differenziren können, weil sie nicht über sich hinausgreifen kann, was sie aber

Seele genau an seine Ideenlehre und an seine Creations-Theorie

---

können müßte, wenn sie den Geist zu seiner ihm eigenthümlichen Erscheinung, zum Erfassen seiner selbst als des substanziellen Princips zu erheben vermöchte: so fällt dieser letztere noch tiefer differenzirende Einfluß um so mehr nur Gott anheim, und die natürliche oder nothwendige Folge davon ist das Entstehen des Gottesbewußtseyns im Menschen, welches sich von da an durch fortwährend geistige Vermittlung auf Grund der dem Geiste wesentlich einwohnenden Gottes-Idee durch alle Zeiten lebendig forterhielt, und woraus sich auch jene andere große welthistorische Thatsache erklärt, daß die Menschheit von Anfang an in Religion war. Es läßt sich gar nicht anders denken, als daß, wie Staudenmaier (Encyclop. d. theol. Wissensch. I Bd 2. Aufl. S. 143 f.) sagt, „das erste Erwachen der Idee und das erste Offenbaren der Gottheit in Einem und demselben Momente zusammentreffen." „In demselben Augenblicke, in welchem Gott dem Menschen den Geist, die vernünftige Seele mit der Idee einhauchte, in demselben Augenblicke offenbarte er sich auch dem Geiste des Menschen, und der Act der geistigen Schöpfung und der Offenbarung Gottes an den Geist ist nur Ein göttlicher Act, und Ein heiliger Moment, und seine Folge die concrete Idee Gottes, oder das lebendige Gottesbewußtseyn im Menschen und in der Menschheit." Daß die Menschheit erst aus der Thierheit und dem Instinkte zur Vernunft und Freiheit sich erhoben habe, ist eine Annahme, in Betreff welcher man, wie Günther l. c. S. 227 f. bemerkt, „wirklich nicht begreift, wie sich eben diese großen Geister so weit herablassen und vergessen können, ihre Erkenntnißkräfte zu einem Strohhammer (plattdeutsch: Dreschflegel) zusammen zu flechten, um damit das leere Stroh jener rohen Anfänge auszuklopfen — wenn es nicht von einer andern Seite dadurch begreiflich würde, daß jene rüstigen Knappen sich im Kreuzzuge gegen das positive Christenthum (welches wohl einen hohen, aber keinen rohen Anfang unseres Geschlechtes verkündet) gern die goldenen Sporen, oder gar den Namen Carl Martell verdienen möchten," oder wie Döllinger (Irrthum, Zweifel, Wahrheit ꝛc. München 1845 S. 27) sagt, um in dem hohlen Dünkel einer sich aufblähenden Wissenschaft, der mit Wohlgefallen den angestammten Adel, die unveräußerliche Hoheit und Würde der nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschennatur mit Füßen tritt, „sich an dem schmeichelhaften Gedanken zu weiden, wie unendlich weit der Sprung von jenen thierischen Anfängen der Menschheit und der ersten rohen Nachäffung der Bestien bis zu der incommensurablen Größe und Herrlichkeit eines modernen Litterators sey." Es wird aber jene, im Grunde doch nur hylozoistische Annahme (man vergl. darüber Staudenmaier l. c. S. 138) von der Welt- und Naturgeschichte gleichsehr Lügen gestraft. Auf die Weltgeschichte stützt sich Schelling (Philos. und Rel. ꝛc. S. 65; Methode des acad. Stud. S. 30—35). „Es ist nothwendig," sagt er am letzt a. O. S. 31, „daß wie das Leben

an, welcher zufolge alles endliche Seyn, und somit auch die Seele, und der Mensch als Seynseinheit von Leib und Seele zuvor von Ewigkeit her als göttlicher Gedanke im göttlichen Denken existirt hat, und in dieser substanziellen Wirklichkeit nur der substanziirt in

---

und Daseyn, so die Wissenschaft sich von Individuum an Individuum, von Geschlecht zu Geschlecht mittheile. Ueberlieferung ist der Ausdruck ihres ewigen Lebens. Es wäre hier nicht der Ort, mit allen Gründen, deren diese Behauptung fähig ist, zu beweisen, daß alle Wissenschaft und Kunst des gegenwärtigen Menschengeschlechts eine überlieferte ist. Es ist undenkbar, daß der Mensch, wie er jetzt erscheint, durch sich selbst sich vom Instinkt zum Bewußtseyn, von der Thierheit zur Vernünftigkeit erhoben habe." Ebenso S. 168: „Unter der Menge falscher und ideenloser Versuche der letzten Zeit stehen die sogenannten Geschichten der Menschheit oben an, welche ihre Vorstellungen von dem ersten Zustand unseres Geschlechtes von den aus Reisebeschreibungen compilirten Zügen der Rohheit wilder Völker hernehmen, welche daher auch in ihnen die vornehmste Rolle spielen. Es gibt keinen Zustand der Barbarei, der nicht aus einer untergegangenen Kultur herstammte. Den künftigen Bemühungen der Erdgeschichte bleibt es vorbehalten, zu zeigen, wie auch jene, in einem Zustand der Wildheit lebenden Völker nur von dem Zusammenhang mit der übrigen Welt durch Revolutionen losgerissene und zum Theil zersprengte Völkerschaften sind, die der Verbindung und der schon erworbenen Mittel der Kultur beraubt, in den gegenwärtigen Zustand zurücksanken. Ich halte den Zustand der Kultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechts, und die erste Gründung der Staaten, der Wissenschaften, der Religion und der Künste für gleichzeitig oder vielmehr für Eins, so daß dieß alles nicht wahrhaft gesondert, sondern in der vollkommensten Durchdringung war, wie es einst in der letzten Vollendung wieder seyn wird." „Es bleibt nichts anders übrig," sagt er in der erstgenannten Schrift, „als anzunehmen, daß die gegenwärtige Menschengattung die Erziehung höherer Naturen genossen." ꝛc. — Auf die Naturgeschichte verweiset J. H. Fichte (a. a. O. S. 189 ff.), und bemerkt unter Anderm, „daß die Naturwesen, in sich zwar veränderlich, doch eine gewisse feste Schranke der Eigenthümlichkeit nie überschreiten, daß also auch ein Uebergang von einem Thiergeschlechte in ein wesentlich anderes schlechthin unmöglich ist, wollte man dazu auch, wie die spielende Willkür hier so gerne thut, einen Zeitraum von tausend Jahrtausenden annehmen. Eine jede Thiergattung ist in sich selbst gegründet, eine eigene in sich geschlossene Welt, und so ihrer Wirklichkeit und Erscheinung nach aus keiner andern erklärbar: in jeder derselben tritt eine neue eigenthümliche Form der Natur, aus sich selbst ihren Anfang nehmend, in die Wirklichkeit hervor," und so, fährt er fort,

die zeitliche Existenz gesetzte göttliche Gedanke selbst ist[26]). Mit dieser Bestimmung des Ursprunges der Seele ist nun im Wesentlichen bereits auch ihre Natur und Wesenheit bestimmt; es finden sich aber über diese in Augustin's Schriften so viele und tiefsinnige Gedanken, daß es der Mühe lohnt, dieselben eigens zusammen zu stellen.

---

ist auch der Mensch seine eigene Voraussetzung, und „es wäre kein geringerer Widerspruch, den Menschen in zeitlich successiver Entwicklung aus irgend einer Thierform entstehen zu lassen, als die Welt des Organischen aus dem Unorganischen abzuleiten." „In der Reihe des Gegebenen," sagt er weiter, „machte sich immer wieder ein höheres Gesetz unmittelbar Platz und ordnete sich das Niedere unter, und so," schließt er S. 191, „sollten die Naturforscher doch nicht mehr zurückschrecken, vor dem, wie uns scheint, unvermeidlichen Zugeständniß, daß die Erscheinung des Menschen auf Erden nur als ein absolutes Eingreifen eines durchaus Jenseitigen, als der Durchbruch eines völlig neuen Daseyns anzusehen sey." — Vom pantheistischen Durchbruche möge hier abgesehen werden; es ist in diesen Worten für sich eine große Wahrheit ausgesprochen worden, über welche auch Staudenmaier (Dogm. l. c. S. 184—190, 287—304) verglichen werden mag, eine Wahrheit, von welcher gegen diejenigen Act genommen werden muß, welchen, wie Günther (Lydia rc. II. Jahrg. I. Abth. S. 390) sagt, „das Menschengeschlecht nur eine edlere Race ist von Vierhändern (Buschmännern oder Waldteufeln), die es zum Lesen und Schreiben gebracht." „Es gehört," sagt derselbe Denker (Lydia rc. 1849 S. 210), auch nur der Scharfblick eines Maulwurfs dazu, um am Menschen nichts als nur ein Naturproduct zu schauen; und doch anderseits wieder den Mund vollzunehmen von den sittlichen Principien der Menschenwelt."

[26]) „Consummasse quippe ista intelligimus Deum, cum creavit omnia simul, ita perfecte, ut nihil Ei adhuc in ordine temporum creandum esset, quod non hic ab Eo jam in ordine causarum creatum esset; inchoasse autem, ut, quod hic praefixerat causis, post impleret effectis. Proinde formavit Deus hominem pulverem terrae vel limum terrae h. e. de pulvere vel limo terrae, et inspiravit sive insufflavit in ejus faciem spiritum vitae, et factus est homo in animam vivam. Non tunc praedestinatus, hoc enim ante saeculum in praescientia creatoris, neque tunc causaliter vel consummate inchoatus vel inchoate consummatus, hoc enim a saeculo in rationibus primordialibus cum simul omnia crearentur, sed creatus in tempore suo, visibiliter in corpore, invisibiliter in anima, constans ex anima et corpore." De gen. ad litt. VI, 11 n. 19.

II. Hauptstück.

Natur und Wesenheit der Seele.

§. 1.

Immaterialität.

Augustinus hat schon in der Lehre vom Ursprunge der menschlichen Seele gesagt, daß dieselbe, später in die zeitliche Erscheinung tretend, keinem der vorhandenen elementarischen Stoffe entnommen ward. Daraus folgt, daß sie, von ihrem Ursprunge her, mit keinem derselben ihre Natur theilt. Um aber darzuthun, daß sie überhaupt nicht ein körperliches Seyn ist, stellt er zuerst den Begriff Körper fest [1], und geht dann auf die Erscheinungsweisen und Thätigkeiten der Seele ein [2], und weiset aus diesen nach, daß die Seele nach ih-

[1] „Ac primum scire vellem, corpus quid esset, definias. Si enim non est corpus, nisi quod membris carnalibus constat, nec terra erit corpus, nec coelum, nec lapis, nec aqua nec sidera, nec siquid hujusmodi est. Si autem corpus est, quicquid majoribus et minoribus suis partibus majora et minora spatia locorum obtinentibus constat: corpora sunt etiam ista, quae commemoravi; corpus est aër, corpus est lux ista visibilis etc. Sed utrum tale aliquid sit anima, scrupulosissime ac subtilissime quaeritur.“ De an. et ej. orig. IV, 12. „Prius tibi definiendum est quid sit corpus, ne forte cum de re ipsa inter nos constet, incassum de nomine laboremus. Quanta te tamen absurda secuta sint tale corpus in anima cogitantem, qualia sunt quae ab omnibus eruditis corpora nuncupantur, id est, quae per distantiam longitudinis, latitudinis, altitudinis, locorum occupant spatia, minora minoribus suis partibus, et majora majoribus, puto quod jam prudenter advertas.“ L. c. cap. 21; cf. de quant. an. cap. 4; de gen. ad litt. VIII, 22.

[2] Es ist dieß auch der einzige Weg, um über die innere Natur eines Seyns sich eine Kenntniß zu verschaffen. Da nämlich jedes Seyn

rer Natur ein vom körperlichen Seyn ganz verschiedenes Seyn ist[3]). Die Wirksamkeit alles körperlichen Seyns, sagt er, ist eine zeitliche und räumliche zugleich; die der Seele aber geht in blos zeitlicher Form vor sich[4]). Man denke an die inneren Zustände und Aeußerungen der Seele von Liebe, Freude, Friede, Glaube, Milde ꝛc., und an diesen kann man gewiß nichts Körperliches wahrnehmen, und dabei ebensowenig sagen, daß sie nur leere Namen seyen, denen

---

in sich seine wesentliche Bestimmtheit hat mit der Bestimmung, dieselbe seiner Idee gemäß aus sich zu entfalten und darzuleben: so äußert es sich naturgemäß als das, was es ist, und so, wie es ist, und nach dem Verhältnisse, in welchem Inneres und Aeußeres, Wesen und Erscheinung metaphysisch zu einander stehen, ist das Aeußere nur die Außenseite des Innern, und die Erscheinung nicht ein Schein, der über das Wesen täuscht, sondern das Erscheinen ist ein wesentliches, weil es das Wesen selbst ist, welches erscheint. Ueber diese beiden Bestimmungen von Innerem und Aeußerem, Wesen und Erscheinung in der Kategorie der Relation s. Staudenmaier Philos. des Christenth. I Bd. S. 871 f., 874 f.; Günther Vorschule I Abth. S. 73 f.

3) „Quo igitur pacto corpus est anima, cum ejus et corporis sit diversa natura?“ De an. et ej. orig IV, 13. „Quid enim tam diversum, quam animus et corpus?“ De Trin. VI, 2. „Sicut enim Deus omnem creaturam, sic anima omnem corpoream creaturam naturae dignitate praecellit.“ De gen. ad litt. VII, 19. „In his omnibus sententiis quisquis videt, mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream, id est, non minore sui parte minus occupare loci spatium, majusque majore.“ De Trin. X, 7 n. 10.

4) „Hic ergo incommutabili aeternitate vivens creavit omnia simul, ex quibus currerent tempora, et implerentur loca, temporalibusque et localibus rerum motibus saecula volverentur. In quibus rebus quaedam spiritalia, quaedam corporalia condidit, formans materiam quam nec alius nec nullus, sed omnino ipse informem ac formabilem instituit, ut formationem suam non tempore, sed origine praeveniret. Spiritalem autem creaturam corporali praeposuit, quod spiritalis tantummodo per tempora mutari posset, corporalis autem per tempora et loca. Exempli enim gratia per tempus movetur animus vel reminiscendo, quod oblitus erat, vel discendo, quod nesciebat, vel volendo, quod nolebat . . .“ De gen. ad litt. VIII, 20; cf. 21. 22; de lib. arb. II, 16 n. 42; de vera relig. c. 10. „Localiter enim moveri corporis proprium est. Et cum anima voluntate, id est illo motu, qui localis non est, corpus suum tamen

keine Wirklichkeit entspreche [5]). Man nehme die Bilder, welche die Seele von materiellen Gegenständen im Traume sich vorführt, oder welche ihr in der Ekstase vorschweben, oder welche sie sich im wachen Zustande durch absichtliche geistige Thätigkeit gestaltet: so muß man wohl zugeben, daß diese Gebilde mit den wirklichen Dingen in der Außenwelt eine vollkommene Aehnlichkeit haben; aber sagen kann man nicht, daß sie selber materiell seyen, und sonach die Seele in ihnen materialisirte [6]). Ferner, wenn man in Betracht zieht, wie viele Vorstellungen von räumlichen Gegenständen die Seele in ihrem Gedächtnisse zu tragen, und aus demselben wieder hervorzunehmen im Stande ist, so entsteht die Frage, wie sie die Vorstellung einer

---

localiter movet, non ex eodem monstratur et ipsa localiter moveri." Quaest. 83 qu. 8. Die Räumlichkeit in der Erscheinungsform, welche hier bezüglich der Seele in Abrede gestellt wird, ist nur die der Materie; allein ist der Raum, wie die Zeit, eine Kategorie für alles creatürliche Seyn, so ist er's auch für den Geist, und daß in Wahrheit auch der Geist eine Art Raumwesen ist, folgt unbestreitbar aus dem Nebeneinander, welches sich auch in seiner Erscheinung, d. h. Kraftäußerung, findet. Aus Furcht, den freien Geist mit dem Naturprincip zu identificiren, den immateriellen zu materialisiren, haben die meisten Psychologen, welche nicht schon von vorneherein Materialisten waren, diese Vorstellung ängstlich gemieden; Günther hatte den Muth, das offen auszusprechen, aber auch den sichern Blick, um auf die qualitative Verschiedenheit zwischen der Raumform des Geistes und der der Natur hinzuweisen, und gerade aus dieser qualitativen Verschiedenheit auch die qualitative Verschiedenheit beider als Principe aufzuzeigen. Vergl. Vorschule rc. I Abth. S. 201—207, 245 f., 66. Scheve (über die Einheit der Seele rc. Heidelberg 1849. S. 9) verweiset dafür, daß Seelenkräfte neben einander thätig sind, auf den Augenschein als den in sich selbst genügenden, kategorisch überzeugenden Beweis.

[5]) „Si autem appellationem nominum nihil putas agere, ubi non sunt corpora, numera ista nomina, quaeso te, „„Fructus autem Spiritus est charitas, gaudium, pax, longanimitas, benignitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia,““ et dic mihi, utrum res ipsas non agnoscas, quarum ista sunt nomina, vel sic agnoscas, ut aliqua lineamenta corporum videas? Ecce ut alia taceam, dic mihi, quam figuram, quae membra, quem colorem charitas habeat, quae certe, si ipse inanis non es, inane aliquid tibi videri non potest." De an. et ej. orig. IV, 15; de gen. ad litt. XII, 3—4. 31; de quant. an. cap. 4.

[6]) „His quippe visorum imaginibus maxime anima pro-

solchen Menge von Körpern, Räumlichkeiten und Gegenden in sich aufnehmen kann, wenn sie selbst körperlich ist, da doch jeder Körper hinsichtlich seiner Räumlichkeit auf seine eigene Substanz angewiesen ist, und über diese nicht hinausgeht[7]).

---

batur non esse corporea, nisi velis et illa corpora dicere, quae praeter nos ipsos tam multa videmus in somnis, coelum, terram, mare, solem, lunam, stellas, fluvios, montes, arbores, animalia: haec qui corpora esse credit, incredibiliter desipit, sunt tamen corporibus omnino simillima. Ex hoc genere sunt etiam, quae alia significantia divinitus demonstrantur, sive in somnis sive in ecstasi. Quae unde fiant, i. e. quaenam sit velut materies eorum, quis indagare potest aut dicere? Proculdubio tamen spiritalis est, non corporalis; namque hujusmodi species velut corporum, non tamen corpora, et vigilantium cogitatione formantur, et profunditate memoriae continentur.“ De an. et ej. orig. IV, 17; cf. 20. 21; de gen. ad litt. XII, 2. etc. „Ego vero multo amplius admiror, multoque maxime stupeo quanta celeritate ac facilitate in se anima fabricetur imagines corporum, quae per corporis oculos viderit, quam somniantium vel etiam in ecstasi visiones. Quaecumque tamen illa natura visorum est, proculdubio corpus non est.“ De gen. ad litt. XII, 18 n. 40; cf. VII, 21 n. 29. „Das unwillkührliche Gestalten und Bilden in der Phantasie, Ahnung und Sympathie deuten auf einen höheren Zusammenhang der Welt eines jeden geistigen Individuums mit andern Geistern hin, wie die über den eigenen Willen erhabenen Einflüsse der Begeisterung und des Enthusiasmus vielleicht auf eine höhere Vernunftwelt hindeuten, in der alle Geister enthalten sind.“ Oppermann Encyclop. d. Philos., Hannover 1844, S. 47; vergl. Schubert Gesch. d. Seele, 4. Aufl. II Bd. S. 141 f.

[7]) „Ex ejus (memoriae) abditissimis sinibus, nescio quo mirabili et ineffabili modo, cum recordamur, prodeunt (hujusmodi species velut corporum, non tamen corpora), et quasi ante oculos prolata versantur. Tam multas igitur et tam magnas corporum imagines, si anima corpus esset, capere cogitando vel memoria retinendo non posset. Secundum tuam quippe definitionem corporea substantia sua corpus hoc exterius non excedit, qua igitur magnitudine, quae nulla illi est, imagines tam magnorum corporum et spatiorum atque regionum capit?“ De an. et ej. orig. IV, 17; cf. de quant. an. cap. 5. 14. Uebrigens ist es der Beobachtung eines Augustinus nicht entgangen, daß auch die Thierseele ein Vorstellungsvermögen besitzt und ein Gedächtniß, welchem die Vorstellungen sich einprägen, und von welchem aus dann dieselben dem Blicke der Seele sich wieder präsentiren; jedoch beziehen sich diese Vorstellungen auf blos sinnliche, nicht aber rein geistige Gegenstände: „Memoriam,

Ebenso könnte die Seele, wenn sie selbst Körper wäre, bei den Empfindungen im Körper nicht in jedem Theile desselben ganz seyn; denn jeden Eindruck empfindet die ganze Seele an dem Orte, wo er geschieht, ohne sich erst dahin zu bewegen, und ohne deßhalb, weil sie da ganz empfindet, in den übrigen Theilen des Körpers nicht zu seyn; während kein Körper an mehreren Orten zugleich ganz seyn

---

non rerum intelligibilium, sed harum corporearum et bestiae habere sentiuntur; nam et per loca nota sine errore jumenta pergunt, et cubilia sua bestiae repetunt, et canes dominorum suorum corpora recognoscunt, et dormientes plerumque immurmurant, et in latratum aliquando erumpunt, quod nullo modo possent nisi in eorum memoria visarum rerum vel per corpus utcumque sensarum versarentur imagines.“ Contra ep. Man. cap. 17. Es ist ihm nämlich das Vorstellungsvermögen „vis animae quaedam mente inferior ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur.“ De gen. ad litt. XII, 9; cf. cap. 23. 24. Es sind aber, sagt Eschenmayer (Psychologie ꝛc. 2. Aufl. §. 61), „die Vorstellungen vollständig oder unvollständig. Vollständig ist die Vorstellung, wenn ihr Object durch die Merkmale aller Sinnen bestimmt ist. Sie bilden die Erfahrungskenntniß. Unvollständig ist sie, wenn von diesem oder jenem Sinn Merkmale unbestimmt bleiben. Dieß ist bei den Thieren der Fall. Auch sie scheinen zwar mehrere sinnliche Merkmale zu verknüpfen, um ihr Object aufzufassen, aber bei weitem nicht alle. Sie gelangen nie zu einer Erfahrungskenntniß. Gewöhnlich begnügt sich das Thier, seinen Gegenstand blos mit seinem vorherrschenden Sinn zu prüfen, wie z. B. der Hund seinen Herrn durch den Geruch." Das Vorstellen und Einbilden der menschlichen Seele nennt derselbe Gelehrte l. c. §§ 85—91 ein Differentiiren und Integriren. Die Vorstellung, sagt Augustinus de gen. ad litt. XII, 11 n. 22, folgt in der Seele von selbst auf den Eindruck von Außen. Dieses hat die menschliche Seele mit der Thierseele gemein; aber an die Vorstellung in der menschlichen Seele macht sich auch der untersuchende und begreifende Verstand: „Nam cum aliquid oculis cernitur, continuo fit imago ejus in spiritu, sed non dignoscitur facta, nisi cum ablatis oculis ab eo quod per oculos videbamus, imaginem ejus in animo invenerimus. Et siquidem spiritus irrationalis est, veluti pecoris, hoc usque oculi nuntiant. Si autem anima rationalis est, etiam intellectui nuntiatur, qui et spiritui praesidet, ut si illud quod hauserunt oculi, atque id spiritui, ut ejus illic imago fieret, nuntiaverunt, alicujus rei signum est, aut intelligatur continuo quid significet, aut quaeratur; quoniam nec intelligi nec requiri nisi officio mentis potest.“ „His atque hujusmodi rebus diligenter consideratis,

kann, sondern nur ganz ist in dem ganzen Raume, den er einnimmt, nicht aber in den Theilen desselben[8]).

---

satis apparet corporalem visionem referri ad spiritalem, eamque spiritalem referri ad intellectualem." L. c. num. 24; cf. cap. 24.

[8]) „Si corpus non est, nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur vel movetur, ut majore sui parte majorem locum occupet, et breviore breviorem, minusque sit in parte quam in toto: non est corpus anima; per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur. Nam per omnes ejus particulas tota simul adest, nec minor in minoribus et in majoribus major, sed alicubi intentius, alicubi remissius, et in omnibus tota et in singulis tota est; neque enim aliter quod in corpore etiam non toto sentit, tamen tota sentit. Nam cum exiguo puncto in carne viva aliquid tangitur, quamvis locus ille non solum totius corporis non sit, sed vix in corpore videatur, animam tamen totam non latet, neque id, quod sentitur, per corporis cuncta discurrit, sed ibi tantum sentitur, ubi fit. Unde ergo ad totam mox pervenit, quod non in toto fit, nisi quia et ibi tota est, ubi fit, nec, ut tota ibi sit, cetera deserit? Vivunt enim et illa ea praesente, ubi nihil tale factum est. Quod si fieret, et utrumque simul fieret, simul utrumque totam pariter non lateret. Proinde et in omnibus simul et in singulis particulis corporis sui tota simul esse non posset, si per illas ita diffunderetur, ut videmus corpora, diffusa per spatia locorum, minoribus suis partibus minora occupare et amplioribus ampliora..." Ep. 166 ad Hieron. n. 4; cf. de immort. an. cap. 16; de Trin. VI, 6; de Civ. Dei XI, 10 n. 2.; contra ep. Man. cap. 16. In letzterer Stelle sagt er das, was zwar aus dem bisher Angeführten von selbst erhellet, daß nämlich das Gesagte nur von der anima sensitiva zu verstehen sei, und sich nicht auf den Geist beziehe, ausdrücklich: „Animae vero natura, etiamsi non illa ejus potentia consideretur qua intelligit veritatem, sed illa inferior qua continet corpus et sentit in corpore, nullo modo invenitur locorum spatiis aliqua mole distendi. Nam singulis sui corporis particulis tota praesto est, cum tota sentit in singulis... Cum enim tangitur digitus, non per totum corpus sentit, et tamen tota sentit.... Sed cum tota sentit in digito manûs, si alius locus tangatur in pede, nec ibi desinit tota sentire: atque ita in singulis distantibus locis tota simul adest...Quoniam tota sentit in singulis, satis ostendit se locorum spatiis non te-

Während also die Seele ihrer Natur nach nicht Körper ist aus einem der vier Elemente, indem sie vielmehr in ihrem Körper über dieselben herrschet, und selbst das höchste derselben, das Licht, ihr nur dazu dient, daß sie die äußeren Gestalten und Farben der körperlichen Dinge wahrnehmen könne, während sie für sich in sich unzähliges Anderes wirket, was von den körperlichen Dingen himmelweit verschieden ist, was sie nur mittelst ihres Verstandes und ihrer Vernunft schaut, und wozu ihr kein körperlicher Sinn verhilflich ist, ja vielmehr hinderlich ist, indem sie, wenn sie Gott oder Göttliches, sich selbst oder ihre Kraftäußerungen betrachten will, von den körperlichen Sinnen sich losmachen und sich in sich selbst zurückziehen muß:[9]) so kann sie ebenso wenig eine Mischung aus den vier Ele-

---

neri." Daß das Gehirn das Centralorgan für die Empfindung ist, sagt Augustinus, wie sich weiter unten dazu Gelegenheit darbieten wird, sehr bestimmt; wie es aber komme, „daß die Seele, unerachtet der Sitz der Empfindung im Gehirn ist, doch den Eindruck, der irgend einen Theil des Leibes afficirt, nicht im Gehirn wahrnimmt, sondern auf den Ort des Eindruckes referirt," nennt selbst Eschenmayer l. c. §. 31 „ein noch wenig erklärtes Problem."

[9]) „Deinde si non est contemnendum quod medici non tantum dicunt, verum etiam probare se affirmant, quamvis omnis caro terrenam soliditatem in promptu gerat, habet tamen in se et aëris aliquid, quod et pulmonibus continetur, et a corde per venas, quas arterias vocant, diffunditur; et ignis non solum fervidam qualitatem, cujus sedes in jecore est, verum etiam luculentam, quam velut eliquari ac subvolare ostendunt in excelsum cerebri locum, tamquam in coelum corporis nostri; unde et radii emicant oculorum, et de cujus medio velut centro quodam, non solum ad oculos, sed etiam ad sensus ceteros tenues fistulae deducuntur ad aures scilicet, ad nares, ad palatum, propter audiendum, olfaciendum, atque gustandum; ipsumque tangendi sensum qui per totum corpus est, ab eodem cerebro dirigi dicunt per medullam cervicis, et eam quae continetur ossibus, quibus dorsi spina conseritur, ut inde se tenuissimi quidam rivuli, qui tangendi sensum faciunt, per cuncta membra diffundant: cum igitur his quasi nuntiis accipiat anima quidquid eam corporalium nonlatet, ipsa vero usque adeo aliud quiddam sit, ut cum vult intelligere, vel divina, vel Deum, vel omnino etiam seipsam, suasque considerare virtutes, ut aliquid veri certique comprehendat, ab hac ipsarum quoque oculorum luce se avertat, eamque ad hoc negotium,

menten seyn [10]); denn wäre sie dieß, so wäre sie nur eine Mischung von dem, was eben der Körper selbst ist, eine Stimmung oder Harmonie des Körpers, so zu sagen die Blüthe des leiblichen Organismus, aber eben darum auch kein Fürsichseyn, sondern verhielte sich zum Körper, wie Accidenz zur Substanz. Eine solche Ansicht aber konnte sich nur bei Leuten bilden, welche das wahrhaft Seyende und unwandelbar Bleibende nicht rein für sich und nicht frei von jeder Beimischung von Körperlichem mit ihrem Geiste zu schauen vermochten. Und doch ist es Thatsache, daß der Geist in sich Ewiges und Unwandelbares zu schauen vermag, und daß er dieses um so reiner schaut, je mehr er sich von den Sinnen des Körpers losmacht, und daß er nach dem Maaße dieses seines Schauens besser und edler wird. Wie könnte er nun aber vom Körper sich losmachen, und dem sich stets gleich Bleibenden sich zuwenden, wenn er selbst nur eine körperliche Form wäre? — Da fiele ja der Körper von sich selber ab, und doch kann kein Seyn von sich selbst als Seyn abfallen. Daraus also, daß der Geist thatsächlich sich vom Körper frei macht, und dem reinen Seyn sich zuwendet, folgt von selbst, daß er nicht eine Stimmung des Körpers, sondern ein Fürsichseyn ist, und mit jenem Seyenden, welches sich stets auf dieselbe Weise ver-

non tantum nullo adjumento, verum etiam nonnullo impedimento esse sentiens, se in obtutum mentis adtollat; quomodo ex eo genere aliquid est, cum ejusdem generis summum non sit nisi lumen, quod ex oculis emicat, quo illa non adjuvatur nisi ad corporeas formas coloresque sentiendos; habetque ipsa innumerabilia longe dissimilia cuncto generi corporum, quae nonnisi intellectu atque ratione conspiciat, quò nullus carnis sensus adspirat." De gen. ad litt. VII, 13. 14. Diesen Gedanken, daß der Körper auf die Seele, wenn diese das Ansichseyende und Wahre betrachten will, nur verwirrend und betäubend wirket, und diese, um in den Besitz der Wahrheit und Weisheit zu gelangen, deßhalb von der Gemeinschaft mit dem Körper soviel als möglich sich in sich zurückziehen muß, um rein für sich die Dinge zu betrachten, — hat Plato Phaed. p. 65—67 auf eine sehr anziehende Weise dargelegt.

[10]) Nach Diog. Laërt. IX, 5 n. 29 erklärte sie der Eleate Zeno für ein *κρᾶμα ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ*, und Dicäarchus für eine *ἁρμονία τῶν τεσσάρων στοιχείων* nach Plutarch. de plac. philos. IV, 2; dann über Aristoxenus und Dicäarchus siehe auch Cic. Tusc. I, 10. 11. Bekämpft wurde diese Ansicht bereits von Plato Phaed. p. 92—95; von Aristot. de an. I, 4. 5.

hält, und welches er erkennt, verwandt, mag nun vorderhand dieses in ihm oder er in demselben als Subjecte seyn[11]). Aber als überhaupt nicht körperlich, ist die Seele auch nicht eine Art fünfter Stoff, wenn darunter nur wieder etwas Körperliches, wenn auch höherer

---

[11]) „Nisi forte vitam temperationem aliquam corporis, ut nonnulli opinati sunt, debemus credere. Quibus profecto numquam hoc visum esset, si ea quae vere sunt et incommutabilia permanent, eodem animo a corporum consuetudine alienato atque purgato videre valuissent. Quis enim bene se inspiciens, non expertus est tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto removere atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit? Quod si temperatio corporis esset animus, non utique id posset accidere. Non enim ea res quae naturam propriam non haberet, neque substantia esset, sed in subjecto corpore tamquam color et forma inseparabiliter inesset, ullo modo se ab eodem corpore ad intelligibilia percipienda conaretur avertere, et inquantum id posset, intantum posset illa intueri, eaque visione melior et praestantior fieri. Nullo quippe modo forma vel color, vel ipsa etiam corporis temperatio, quae certa commixtio est earum quatuor naturarum quibus idem corpus subsistit, avertere se ab eo potest, in quo subjecto est inseparabiliter. Ad haec, ea quae intelligit animus cum se avertit a corpore, non sunt profecto corporea, et tamen sunt, maximeque sunt, nam eodem modo semper sese habent. Nam nihil absurdius dici potest quam ea esse quae oculis videmus, ea non esse quae intelligentiâ cernimus, cum dubitare dementis sit, intelligentiam incomparabiliter oculis anteferri. Haec autem quae intelliguntur eodem modo sese habentia, cum ea intuetur animus, satis ostendit se illis esse conjunctum miro quodam eodemque incorporali modo, scilicet non localiter. Namque aut in illo sunt, aut ipse in illis. Et utrumlibet horum sit, aut in subjecto alterum in altero est, aut utrumque substantia est. Sed si illud primum est, non est in subjecto corpore animus, ut color et forma: quia vel ipse substantia est, vel alteri substantiae quae corpus non est, in subjecto inest. Si autem hoc secundum verum est, non est in subjecto corpore tamquam color animus, quia substantia est. Temperatio autem corporis in subjecto corpore est tamquam color: non est ergo temperatio corporis animus, sed vita est animus: et se nulla res deserit.“ De immort. an. cap. 10; cf. de Trin. X, 10.

oder feinerer Art, und sonach Theilbares gedacht werden soll [12]). Während also die Seele in keiner Weise körperlich ist, so ist sie deßhalb nicht ein Nichts [13]), sondern ein Etwas, ein Seyn, ein fürsichseyendes Seyn [14]). Um nun aus der Natur der Seele positiv darzuthun, daß sie immateriell sey, geht Augustinus auf das Wissen derselben ein als auf eine Erscheinung, worin ihre innere Natur am reinsten offenbar wird. In dieser Beziehung weiset er darauf hin, daß sie schlechthin Unkörperliches erkennt, wie z. B. den mathematischen Punkt, die mathematische Linie, welche man mit keinem körperlichen Auge schaut. Da nun auf Grund eines gewissen Ver-

---

12) „Nec illud audiendum est, quod quidam putaverunt, quintum quoddam esse corpus, unde sit anima, quod nec terra nec aqua sit, nec aër nec ignis, sive iste turbulentior atque terrenus sive ille coelestis, purus et lucidus, sed nescio quid aliud, quod careat usitato nomine, sed tamen corpus sit. Si enim qui hoc sentiunt, hoc dicunt corpus, quod et nos i. e. naturam quamlibet longitudine, latitudine, altitudine spatium loci occupantem: neque hoc anima est, neque facta inde credenda est: quicquid enim tale est, ut multa non dicam, in quacumque sui parte lineis dividi vel circumscribi potest: quod anima si pateretur, nullo modo nosse posset tales lineas, quae per longum secari non queunt, quales in corpore non posse inveniri nihilo minùs novit." De gen. ad litt. VII, 21; cf. de Civ. Dei XXII, 11 n. 2; Cic. Tusc. I, 10.

13) „His enim tuis verbis videris credere, omne quod caret corpore, inanis esse substantiae. Quod si ita est, quomodo Deum audes dicere carere corpore, nec times, ne sequatur, inanis Eum esse substantiae? Porro si et corpore caret Deus, quod jam confessus es, et Eum inanis esse substantiae absit ut dicas: non ergo inanis substantiae est, quicquid corpore caret, et ideo qui incorpoream dicit esse animam, non est consequens, ut eam velit videri inanis futilisque substantiae, quia et Deum, qui non est inane aliquid, simul incorporeum confitetur." De an. et ej. orig. IV, 12 n. 18.

14) „Sicut enim ab eo, quod est esse, appellatur essentia, ita ab eo, quod est subsistere, substantiam dicimus; omnis enim res ad se ipsam subsistit." „Quod nulla substantia est, nihil omnino est; substantia ergo aliquid esse est." De Trin. VII, 4 n. 9; Enarr. in Ps. 68 serm. 1 n. 5. „Nam et ipsa natura nihil est aliud, quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse. Itaque ut nos jam novo nomine ab eo, quod est esse, voca-

wandtschaftsverhältnisses das Körperliche nur wieder von einem körperlichen Auge geschaut wird, so muß der Geist, welcher Unkörperliches schaut, selbst auch unkörperlich seyn, und als Unkörperliches sicher noch etwas Besseres seyn, als z. B. die Linie [15]). Allein die

---

mus essentiam, quam plerumque substantiam etiam nominamus: ita veteres qui haec nomina non habebant, pro essentia et substantia naturam vocabant." De mor. Man. II, 2. „Intelligendum est enim quamquam fecerit Deus animum, habere illum certam substantiam, quae neque terrena, neque ignea, neque aëria sit, neque humida." De quant. an. cap. 13. „Die Seele hat ein Seyn und Wesen empfangen, welches ihr eigen ist." Schubert, Gesch. der Seele, 4. Aufl. II. Bd., Stuttgart und Tübingen 1850, §. 28 S. 111.

[15]) „Umquamne igitur oculis istis corporeis vel tale punctum vel talem lineam vel talem latitudinem vidisti? A. Omnino numquam; non enim sunt ista corporea. A. Atqui si corporea corporeis oculis mira quadam rerum cognatione cernuntur, oportet animum, quo videmus illa incorporalia, corporeum corpusve non esse; an tu aliter existimas? A. Age, jam concedo corpus non esse animum vel quidquam corporeum." De quant. an. cap. 13. „Si enim corpus nullum est, ut ratio jam ostendit, quod longitudine, latitudine, altitudine careat, nihilque horum nisi cum aliis duobus esse in corpore potest, animo tamen etiam solam lineam interiore quodam oculo i. e. intelligentia videre concessum est: arbitror nos concedere, sic animum corpus non esse, ut sit corpore melior; quo concesso non opinor dubitandum esse, eum etiam linea esse meliorem. Ridiculum est enim cum tria illa insint corpori ut corpus sit, non his omnibus esse meliorem, qui corpore est melior." L. c. cap. 14. In der ersteren Stelle wird man an den von Sextus Empirikus adv. Math. VII, 92 dem Pythagoras zugeschriebenen Satz erinnert: „Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt," einen Satz, welchen Günther (Lydia rc. 1849 S. 418) „das triviale Schlagwort unserer Halbpantheisten," und (Vorschule rc. I. Abth. S. 172) einen „Machtspruch aus dem zahnlosen Munde des Pantheismus" nennt, weil er, consequent durchgeführt, „alles relative Seyn in seiner Substanzialität als Modification der Einen absoluten Substanz aufstellt," und dieser Satz schwebte auch dem Tiedemann vor, wenn er (a. a. O. S. 500) in seiner Beurtheilung des Augustinischen Beweises meint, „dieser Beweis beweise zuviel, weil folgen würde, daß unsere Seele, ja unser Verstand körperlich zugleich und unkörperlich ist vermöge der uns beiwohnenden Vorstellungen von Körpern;" allein dieses „zuviel" liegt nur in Tiedemann's Voraussetzung, als hätte Augustinus jenen Satz in uneingeschränktem Sinne genommen, wonach sich allerdings

Seele weiß nicht blos um Anderes, sondern auch um sich, und um sich besser, als um Anderes, welches sie von sich unterscheidet, indem als Erkenntnißobject ihr nichts näher ist, als sie sich selbst [16]). Ja sie hat schon, wenn sie sich zum Gegenstande ihrer Untersuchung macht, ein Wissen von sich; denn wie könnte sie sich selber gegenständlich machen, wenn sie nicht ein Wissen von sich hätte? Freilich weiß sie in diesem Wissen noch nicht, was sie ist; allein sie hat dabei zugleich auch ein Wissen von diesem Nichtwissen, und was sie in jenem Wissen positiv von sich weiß, ist, daß sie ist, und daß sie es ist, welche sich zum Behufe ihres eigenen Wissens um

---

folgern ließe: Nun erkennt die Seele Körperliches, also ist sie auch Körperliches. Allein dem Augustinus hätte es schon bei dem hundertsten Theile seines Scharfsinnes klar zu Tage gelegen, zu welchen Absurditäten eine solche Auffassungsweise führen würde. Sein einfacher Gedanke ist: Was körperlich ist, ist nicht im Stande, Unkörperliches oder Geistiges zu erfassen; also was Unkörperliches oder Geistiges erfassen will, muß selbst unkörperlich oder geistig sein. „Corpus non est, neque enim aliter incorporea ulla cernere valeret, ut superior ratio demonstrabat.“ De quant. an. c. 14; cf. de gen. ad litt. VII, 21; XII, 5 n. 13. Wenn nun aber das Unkörperliche oder Geistige auch Niederes erkennt, so folgt gar nicht, daß es ein solch Niederes selbst auch seyn muß, sondern es erkennt nur auch das Niedere, weil es selbst höher stehend ist. „Nur was,“ bemerkt wieder Günther (Vorschule l. c. S. 174), „um sein eigen Seyn weiß, kommt zum Wissen um fremdes Seyn (dieß mag nun eines mit oder ohne Bewußtseyn seyn), — und es ist, wie gesagt, gar nicht nothwendig, alles in Person zu seyn, um von Allem in Person etwas Rechtes zu wissen.“ Weit gefehlt demnach, daß, wie Tiedemann meint, dieser Beweis nur „ein blendender“ ist, und daß, „die neuere Weltweisheit denselben mit vollem Rechte in das große Vorrathshaus veralteter Schlüsse gestellt hat,“ enthält er vielmehr eine unumstößliche Wahrheit.

[16]) „Cur ergo, cum alias mentes novit, se non novit, cum seipsa nihil possit esse praesentius?“ De Trin. X, 3. „Quid enim tam cognitioni adest, quam id, quod menti adest, aut quid tam menti adest, quam ipsa mens?“ L. c. cap. 7 n. 10. „Quid enim tam in mente, quam mens est?“ L. c. cap. 8. „Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur, statuat in semetipsam, et se cogitet.“ L. c. „Non itaque velut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet discernere. Nec se quasi non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum novit dignoscat. Ipsum enim quod audit,

ihr Was sich selber gegenständlich macht, und daß sie dieses in der Totalität ihrer Persönlichkeit thut[17]). Während also ihr Streben, sich selbst kennen zu lernen, von ihr selbst als dem ganzen Subjecte ausgeht, und sie schon ein Wissen, wie um dieses Streben, so auch um sich hat, weil sie ohne Wissen um sich die Richtung ihres Strebens auch nicht auf sich nehmen könnte, sie sonach in dieser Totalität ihrer Subjectheit zugleich um sich als Object in der Totalität weiß: so müßte sie, wenn sie Körperliches wäre, auch um sich als Körperliches wissen, da sie als Subject um sich als Object besser als um äußere Sinnenobjecte weiß. Sie weiß sich

---

Cognosce te ipsam, quomodo agere curabit, si nescit Cognosce, aut quid sit te ipsam? Si autem utrumque novit, novit et se ipsam; quia non ita dicitur menti, Cognosce te ipsam, sicut dicitur, Cognosce Cherubim et Seraphim: de absentibus enim illis credimus, secundum quod coelestes quaedem potestates esse praedicantur. Neque sicut dicitur, Cognosce voluntatem illius hominis: quae nobis nec ad sentiendum ullo modo, nec ad intelligendum praesto est nisi corporalibus signis editis; et hoc ita, ut magis credamus, quam intelligamus. Neque ita ut dicitur homini, Vide faciem tuam: quod nisi in speculo fieri non potest. Nam et ipsa nostra facies absens ab adspectu nostra est, quia non ibi est quò ille dirigi potest. Sed cum dicitur menti, Cognosce te ipsam, eo ictu quo intelligit quod dictum est, te ipsam, cognoscit se ipsam; nec ob aliud, quam eo quòd sibi praesens est.“ L. c. cap. 9; cf. de an. et ej. orig. IV, 19.

[17]) „Quid ergo amat mens, cum ardenter se ipsam quaerit ut noverit, dum incognita sibi est? Ecce enim mens semetipsam quaerit, ut noverit, et inflammatur hoc studio. Amat igitur, sed quid amat? seipsam? Quomodo, cum se nondum noverit, nec quisquam possit amare, quod nescit? — — Scit igitur se ipsam. Deinde cum se quaerit, ut noverit, quaerentem se jam novit. Jam se ergo novit. Quapropter non potest omnino nescire se, quae, dum se nescientem scit, se utique scit; si autem se nescientem nesciat, non se quaerit, ut sciat. Quapropter eo ipso, quo se quaerit, magis se sibi notam, quam ignotam, esse convincitur; novit enim se quaerentem atque nescientem, dum se quaerit, ut noverit.“ De Trin. X, 3. „Quid ergo dicemus? an quod ex parte se novit, ex parte non novit? Sed absurdum est dicere, non eam totam scire quod scit. Non dico totum scit; sed quod scit, tota scit. Cum itaque aliquid de se scit, quod nisi tota non potest, totam se scit.“ L. c.

aber nicht als Körperliches: also stehe sie auch von der Vermuthung ab, Körperliches zu seyn[18]). Denn wenn die Seele sich kennt, so kennt sie auch ihre Substanz, und was sie von sich gewiß weiß, das weiß sie auch von ihrer Substanz gewiß. Nun aber was ist ihr von ihr selbst gewiß? Daß sie Luft oder Feuer oder irgend ein Körper oder irgend eine Erscheinungsform des Körpers ist? Nein, also ist sie auch nichts Derartiges[19]); denn daß es für sie keine derartige Gewißheit gibt, erhellet schon daraus, daß gerade diejenigen selbst, welche sie für etwas Materielles halten, in der Angabe der Materialität differiren[20]). Um derartige Sachen zu denken, muß die Seele die Einbildungskraft zu Hilfe nehmen, weil dieselben etwas Aeußeres, Fremdes, Abwesendes sind; nicht aber um sich zu denken. Als nämlich sich in sich nahe, denkt sie sich aus sich durch

[18]) „Cum enim se quaerit, novit, quod se quaerat, quod nosse non posset, si se non nosset; neque enim aliunde se quaerit, quam a se ipsa. Cum ergo quaerentem se novit, se utique novit, et omne, quod novit, tota novit; cum itaque se quaerentem novit, tota se novit, ergo et totam se novit, neque enim aliquid aliud, sed se ipsam tota novit. Quid ergo adhuc se quaerit, si quaerentem se novit? Neque enim si nesciret se, posset quaerentem se scire se: sed hoc in praesenti; quod autem de se quaerit, quid antea fuerit, vel quid futura sit quaerit. Desinat ergo nunc interim suspicari se esse corpus, quia, si aliquid tale esset, talem se nosset, quae magis se novit, quam coelum et terram, quae per sui corporis oculos novit.“ De gen. ad litt. VII, 21.

[19]) „Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res, dum ejus ignoratur substantia. Quapropter cum se mens novit, substantiam suam novit; et cum de se certa est, de substantia sua certa est. Certa est autem de se, sicut convincunt ea quae supra dicta sunt. Nec omnino certa est, utrum aër; an ignis sit, an aliquod corpus, vel aliquid corporis. Non est igitur aliquid eorum.“ De Trin. X, 10 n. 16.

[20]) „Aliud atque aliud corpus esse mentem putaverunt. Neque enim omnis mens aërem se esse existimat, sed aliae ignem, aliae cerebrum, aliaeque aliud corpus, et aliud aliae, sicut supra commemoravi.“ L. c. num. 13. „Utrum enim aëris sit vis vivendi, reminiscendi, intelligendi, volendi, cogitandi, sciendi, judicandi; an ignis, an cerebri, an sanguinis, an atomorum, an praeter usitata quatuor elementa quinti nescio cujus corporis, an ipsius carnis nostrae compago vel tem-

sich[21]). Davon nun, daß sie Luft oder Feuer oder irgendwie Körperliches sey, hat sie kein Wissen[22]); das meint sie nur. Wenn sie sich z. B. für Luft hält, so meint sie sich auch als Luft zu erkennen; allein die Meinung des Luftseyns ist nur eine sinnliche Vorstellung, welche sie von Außen überkommen hat, und welche sie blos durch Einbildung auf sich bezieht; was sie aber rein von sich weiß, ist ihr Denken und Erkennen (denn dieses ergreift sie aus sich als dem lebendigen Persönlichkeitsgrunde): sie scheide also das, was sie meint, (die sinnliche Vorstellung), von dem, was sie weiß, aus, und halte sich an das Letztere, welches eine Wahrheit ist, welche von Allen, sie mögen welche Ansicht immer von der Seele haben, zugestanden wird. Denn daß sie denkt und erkennt und will und sich erinnert, wird nicht bezweifelt, wenn auch diese Funktionen nur in ihrer Beziehung auf das Object geschaut werden; und auch das ist jedem klar, daß das Denken mit den übrigen genannten Funktionen das Leben, und das Leben das Seyn zu seiner Voraussetzung hat, so daß das, was denkt, auch lebt und ist, welches Seyns und Lebens die Seele unmittelbar sich bewußt ist, und von welchem die übrigen Kraftäußerungen getragen werden[23]). Ja daß sie lebt

---

peramentum haec efficere valeat, dubitaverunt homines: et alius hoc, alius aliud affirmare conatus est." L. c. num. 14.

[21]) „Neque ullo modo fieri posset, ut ita cogitaret id quod ipsa est, quemadmodum cogitat id quod ipsa non est. Per phantasiam quippe imaginariam cogitat haec omnia, sive ignem, sive aërem, sive illud vel illud corpus, partemve illam, seu compaginem temperationemque corporis; nec utique ista omnia, sed aliquid horum esse dicitur. Si quid autem horum esset, aliter id quam cetera cogitaret, non scilicet per imaginale figmentum, sicut cogitantur absentia, quae sensu corporis tacta sunt, sive omnino ipsa, sive ejusdem generis aliqua; sed quadam interiore, non simulatâ, sed verâ praesentiâ: non enim quidquam illi est se ipsa praesentius." L. c. num. 16.

[22]) Man sehe den Begriff von Wissen oben S. 50 f.

[23]) „Cum ergo verbi gratia, mens aërem se putat, aërem intelligere putat, se tamen intelligere scit: aërem autem se esse non scit, sed putat. Secernat quod se putat, cernat quod scit: hoc ei remaneat, unde ne illi quidem dubitaverunt, qui aliud atque aliud corpus esse mentem putaverunt. Neque enim omnis mens aërem se esse existimat, sed aliae ignem, aliae cerebrum aliaeque aliud corpus, et aliud aliae, sicut supra commemoravi: omnes

und sich erinnert und erkennt; daß sie will und denkt und weiß und urtheilt, ist so über allen Zweifel erhaben, daß selbst jeder Zweifel eine Bestätigung dieser ihrer Thätigkeiten ist, indem im Zweifel selbst ein Leben, ein Sicherinnern, ein Erkennen, ein Wollen, ein Denken, ein Wissen, ein Urtheilen ist[24]). Das sind nun Erscheinungen, die sich die Seele nicht als etwas ihr erst von Außen Zugekommenes einbildet, sondern in welchen sie wesentlich sich erscheint. Man entkleide also jene Thätigkeiten von allem Stofflichen, an welchem sie sich bethätigten, und welches sie auch im Bilde in sich aufnahmen; die Seele abstrahire von diesen Objecten, und was ihr von ihr selbst übrig bleibt, das allein ist sie selbst[25]) — nämlich ein

---

tamen se intelligere noverunt et esse et vivere; sed intelligere ad id quod intelligunt referunt, esse autem et vivere ad se ipsas. Et nulli est dubium, nec quemquam intelligere qui non vivat, nec quemquam vivere qui non sit. Ergo consequenter et esse et vivere id quod intelligit, non sicuti est cadaver quod non vivit, non sicuti vivit anima quae non intelligit, sed proprio quodam eodemque praestantiore modo. Item velle se sciunt, neque hoc posse quemquam qui non sit et qui non vivat, pariter sciunt; itemque ipsam voluntatem referunt ad aliquid, quod ea voluntate volunt. Meminisse etiam se sciunt; simulque sciunt quod nemo meminisset, nisi esset ac viveret: sed et ipsam memoriam ad aliquid referimus, quod eâ meminimus." L. c. num. 13. Dem Augustinus, sagt Ritter a. a. O. S. 206. 429, „ist der Schluß von seinem Denken auf sein Seyn über allem Zweifel erhaben." Der tiefe Denker hat des Cartesius „Cogito, ergo sum" bereits anticipirt. Man vergl. hierüber Tiedemann l. c. S. 502; Günther Janusköpfe ꝛc. S. 285.

[24]) „Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et judicare quis dubitet? Quando quidem etiam si dubitat, vivit: si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, judicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset." L. c. num. 14.

[25]) „Sed quoniam de natura mentis agitur, removeamus a consideratione nostra omnes notitias quae capiuntur extrinsecus per sensus corporis, et ea quae posuimus omnes mentes de se ipsis nosse certasque esse, diligentius adtenda-

denkendes und erkennendes Seyn und Leben[26]), ein Seyn und Le=

---

mus." L. c. num. 14. „Cogitat vivere se et meminisse et intelligere et velle se. Novit enim haec in se, nec imaginatur quasi extra se illa sensu tetigerit, sicut corporalia quaeque tanguntur. Ex quorum cogitationibus si nihil sibi affingat, ut tale aliquid esse se putet, quidquid ei de se remanet, hoc solum ipsa est." L. c. num. 16. Wenn Tiedemann l. c. S. 502 meint, Augustin hätte aus den Prämissen zuviel erschlossen, denn „es könnten gar wohl diese Begriffe in genauerer Zerlegung dennoch auf etwas Körperliches führen:" so hat Ritter l. c. S. 229 unstreitig tiefer geblickt, wenn er sagt: „Man muß gestehen, dieser Beweis geht vom Mittelpunkte der Sache aus;" nur darin dürfte Ritter irren, daß er aus dem, daß Augustin noch andere und selbst schwächere Beweise aufsuchte, den Schluß zog: „Augustin scheint selbst die volle Kraft dieses Beweises nicht gefühlt zu haben." Augustinus wollte diese Frage eben nach allen Seiten hin erörtern, um auch eine erschöpfende Antwort geben zu können.

[26]) Augustinus, welcher de act. cum Fel. Man. II, 4 von Gott alles nach bestimmten Stufen geschaffen seyn läßt: „Deus omnia, quae condidit, gradibus suis condidit," unterscheidet ein dreifaches Seyn: eines, welches blos ist; eines, welches ist und lebt, und eines, welches ist und lebt und erkennt, und setzt die Bemerkung bei, daß dasjenige, welches ist, nicht nothwendig auch lebt und erkennt; daß ferner dasjenige, welches lebt, nothwendig auch ist, wenn auch nicht nothwendig erkennt; dagegen dasjenige, welches erkennt, nothwendig zugleich auch lebt und ist. Das letztere ist daher auch das erhabenere. „A. Quid in his tribus tibi videtur excellere? E. Intelligentia. A. Cur tibi hoc videtur? E. Quia cum tria sint haec, esse, vivere, intelligere; et lapis est, et pecus vivit, nec tamen lapidem puto vivere, aut pecus intelligere; qui autem intelligit, cum et esse et vivere certissimum est: quare non dubito id excellentius judicare, cui omnia tria insunt, quam id, cui duo vel unum desit. Nam quod vivit, utique et est, sed non sequitur ut etiam intelligat: qualem vitam esse pecoris arbitror. Quod autem est, non utique consequens est, ut et vivat et intelligat: nam esse cadavera possum fateri, vivere autem nullus dixerit. Jam vero quod non vivit, multo minus intelligit." De lib. arb. II, 3 n. 7. Damit aus dem bloßen „pecus vivit" nicht der Schluß gezogen werde, als lasse Augustinus das Seyn, welches zugleich Leben ist, erst mit dem Thierreiche beginnen, so sey hier erwähnt, daß er diese Seynsstufe bereits im Pflanzenreiche erkennt: „Unde quidam hoc praeceptum (sc. Non occides) etiam in bestias ac pecora conantur extendere, ut ex hoc nullum etiam illorum li-

ben, welches in der Form seiner Erscheinung, d. h. seiner Thätig-

---

ceat occidere. Cur non ergo et herbas, et quidquid humo radicitus alitur ac figitur? Nam et hoc genus rerum, quamvis non sentiat, dicitur vivere: ac per hoc potest et mori; proinde etiam cum vis adhibetur, occidi." De Civ. Dei I, 20. Denn die Pflanze hat schon ein sonderheitliches selbstthätiges Princip in sich, durch welches sie von ihrem Entstehen an von Innen heraus wächst und sich erhält; welches mittelst eigens dazu gebildeter Werkzeuge Stoff von Außen aufnimmt, den aufgenommenen innerlich verarbeitet und in ihre eigene Substanz verwandelt, und durch welches sie mittelst anderer Organe sich auch aus sich erneuert oder fortpflanzt; allein sie haftet noch im Boden (humo radicitus alitur ac figitur), und entbehrt außer der willkürlichen Bewegung auch noch der Empfindung. „Vivit, cum viret; arescit, cum moritur. Sed vita ista non habet sensum." Serm. 43 de verb. Isai c. 7, cap. 2. „Namque alimentum corporis sumere, crescere, gignere, vigere arboribus quoque tributum videmus, quae infima quadam vita continentur." De lib. arb. I, 8. „Moventur et arbusta, non tantum vi extrinsecus impellente, veluti cum ventis agantur, sed illo motu, quo intrinsecus agitur, quicquid ad incrementum speciemque arboris pertinet, quo ducitur succus in radicem, vertiturque in ea, quibus constat herbae natura vel ligni; nihil enim horum sine interno motu. Sed iste motus non est spontaneus, qualis ille, qui sensui copulatur ad corporis administrationem, sicut in omnium animalium genere, quam vocat Scriptura animam vivam." De gen. ad litt. VII, 16. Die Idee des thierischen Organismus aber ist so, daß das Lebensprincip sich ein Centralorgan bildet, in welchem das Leben sich selber findet (wie es unser deutsches Wort empfinden treffend ausdrückt), und von welchem aus das Princip neue Organe setzt (Sinne), um sich damit die äußern Einwirkungen zuzuführen, auf welche es dann in seinem Gegenwirken in Folge seines Sichfindens auch aus sich jene Kraftäußerungen zu Tage fördert, welche wir an den Thieren wahrnehmen: „Neque enim mole, sed virtute magnus est Deus; ... qui ex puncto et quasi centro cerebri, sensus omnes quinaria distributione diffundit: qui corde membro tam exiguo vitalem motum per corporis cuncta dispensat." Ep. 137 ad Volus. n. 8. „Nam pecora . . . habent tamen vitam manifestam, sicut omnes novimus, appetendi cibum, utilia sumendi, noxia respuendi, sensus corporalia discernendi, visum ad colores, auditum ad voces, olfactum ad odores, gustatum ad sapores, motus vel ad voluptates, vel a molestiis. Intelligimus haec, et videmus ante oculos nostros. Non habent rationem intel-

keitsäußerungen, sich, wie mehr als zur Genüge dargethan worden ist, durchaus als immateriell ausweiset[27]), und selber Subject und nicht eine Qualität des Körpers als Subjectes ist[28]); ein Seyn,

ligendi" etc. Enarr. in Ps. 148 n. 3. „Possunt autem et pecora et sentire per corporis sensus extrinsecus corporalia, et ea memoriae fixa reminisci" etc. De Trin. XII, 2. Darum steht, wie das, was lebt, über dem, was nicht lebt: so das, was lebt und empfindet, über dem, was lebt und nicht empfindet, und folgerecht also auch das, was lebt und empfindet und erkennt, über dem, was lebt und empfindet und nicht erkennt: „In his enim quae quoquo modo sunt, et non sunt quod Deus est a quo facta sunt, praeponuntur viventia non viventibus; sicut ea quae habent vim gignendi vel etiam appetendi, his quae isto motu carent. Et in his quae vivunt, praeponuntur sentientia non sentientibus, sicut arboribus animalia. Et in his quae sentiunt, praeponuntur intelligentia non intelligentibus, sicut homines pecoribus." De Civ. Dei XI, 16; cf. de musica VI, 5 n. 15; de lib. arb. II, 6. Uebrigens schlägt Augustinus das Seyn auf der ersten Stufe, von welchem er sagt, daß es nur ist, d. h. nicht, wie die Pflanze und das Thier, ein von einem inneren selbstthätigen Principe getragenes Leben offenbaret, nicht gering an. Nach dem hohen Begriffe, welchen er vom Seyn hat, ist ihm (vergleiche oben Anm. 10 S. 132) das Seyn nur Seyn durch die Einheit: „Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est" — de mor. Man. II, 6, und die Einheit nur Einheit durch die Form: „Hoc est enim vere formari, in unum aliquid redigi" — de gen. ad litt. lib. imperf. c. 10 n. 32, welche selbst nur wieder die Wirkung der Idee als Kraft und Form (formae principalis) in Einhaltung bestimmter unwandelbarer Zahlenverhältnisse ist: de lib arb. II, 8—16, wo im letzteren Cap. n. 42 es unter Anderem heißt „Intuere coelum et terram et mare, et quaecumque in eis etc. formas habent, quia numeros habent." „In tantum illis est esse, in quantum numerosa esse." Das Seyn gehört daher schon dem Reiche des Lichtes an: „Esse autem, ad lucem pertinet: non esse, ad tenebras." Enarr. in Ps. 7 n. 19. —

[27]) „Nam si anima in sua natura non fallatur, incorpoream se esse comprehendit." Ep. 137 ad Volus. n. 11.

[28]) „Haec omnia, qui vel corpus vel compositionem seu temperationem corporis esse mentem putant, in subjecto esse volunt videri, ut substantia sit aër, vel ignis, sive aliquod aliud corpus, quod mentem putant; intelligentia vero ita insit huic corpori, sicut qualitas ejus: ut illud subjectum sit, haec in subjecto; subjectum scilicet mens quam corpus esse arbitrantur, in subjecto autem intelligentia, sive quid aliud

dessen Substanzialität man zwar nicht näher angeben kann, welche aber auch nicht aus einer der sinnenfälligen Naturen stammt, sondern eine eigene göttliche Setzung ist[29]); ein Seyn endlich, welches in seiner substanziellen Selbstheit eine lebendige Einheit ist, indem die einzelnen Kräfte, welche je nach ihrer Beziehung benannt werden, nicht blos ihre reale Einheit im Geiste als dem Subjecte haben, sondern auch zu einander selber in dem Verhältnisse stehen, daß nicht blos die eine die andere und jede sich, sondern jede alle andern, und zwar nicht zum Theil, sondern ganz fasset[30]). Da-

---

eorum quae certa nobis esse commemoravimus. Juxta opinantur etiam illi qui mentem ipsam negant esse corpus, sed compaginem aut temperationem corporis. Hoc enim interest, quod illi mentem ipsam dicunt esse substantiam, in quo subjecto sit intelligentia: isti autem ipsam mentem in subjecto esse dicunt, corpore scilicet cujus compositio vel temperatio est. Unde consequenter etiam intelligentiam quid aliud quam in eodem subjecto corpore existimant? Qui omnes non advertunt, mentem nosse etiam cum quaerit se, sicut jam ostendimus.“ De Trin. X, 10 n. 15.

[29]) „Substantiam vero ejus nominare non possum. Non enim eam puto esse ex iis usitatis notisque naturis, quas istis corporis sensibus tangimus; nam neque ex terra, neque ex aqua, neque ex aëre, neque ex igne, neque ex hominibus, neque ex aliquibus horum conjunctis constare animam puto: — — dicimus et a Deo animam factam et propriam quamdam habere naturam.“ De quant. an. c. 1; cf. 13. Er bezeichnet sie allgemein als substantia spiritalis (de Trin. I, 1; II, 8; XII, 1), als creatura spiritalis (Confess. XIII, 2; de Trin. VI, 6), als „res quaedam intelligibilis, id est, quae tantum intelligendo innotescit.“ De mor. Eccles. cathol. I, 12.

[30]) „Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens: consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia. Memoria quippe, quae vita et mens et substantia dicitur, ad se ipsam dicitur: quod vero memoria dicitur, ad aliquid relative dicitur. Hoc de intelligentia quoque et de voluntate dixerim: et intelligentia quippe et voluntas ad aliquid dicuntur. Vita est autem unaquaeque ad se ipsam, et mens, et essentia. Quocirca tria haec eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia: et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur. Eo verò tria, quo ad se invicem referuntur: quae si aequalia non essent, non solum singula singulis, sed etiam omnibus singula;

durch documentirt es sich als ein einfaches Seyn, jedoch nur als ein beziehungsweise, d. h. im Vergleiche mit dem Körperlichen, ein=

---

non utique se invicem caperent. Neque enim tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur. Memini enim me habere memoriam, et intelligentiam, et voluntatem; et intelligo me intelligere, et velle, atque meminisse; et volo me velle, et meminisse, et intelligere totamque meam memoriam, et intelligentiam, et voluntatem simul memini. Quod enim memoriae meae non memini, non est in memoria mea. Nihil autem tam in memoria, quam ipsa memoria est. Totam igitur memini. Item quidquid intelligo, intelligere me scio, et scio me velle quidquid volo: quidquid autem scio memini. Totam igitur intelligentiam, totamque voluntatem meam memini. Similiter cum haec tria intelligo, tota simul intelligo. Neque enim quidquam intelligibilium non intelligo, nisi quod ignoro. Quod autem ignoro, nec memini, nec volo. Quidquid autem intelligibilium memini et volo, consequenter intelligo. Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor quod intelligo et memini. Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis, et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia." De Trin. X, 11 n. 18; cf. IX, 2–6. „Die rationale Psychologie," sagt Erdmann (Leib und Seele nach ihrem Begriff und ihrem Verhältniß zu einander. Halle 1837 S. 13), „tödtet den Geist, man kann sagen durch Destillation, indem sie davon abstrahirt, daß es dem Geiste wesentlich ist, Lebendiges zu seyn, und eben deßwegen eine Vielheit von Bestimmungen in sich zu haben. Eben so tödtet ihn die empirische Psychologie, man kann sagen durch anatomische Zergliederung, indem sie ihn in eine Vielheit von Kräften zersplittert, und es vergißt, daß der Geist wesentlich System ist, d. h. die in der Mannigfaltigkeit sich erhaltende, nie sich verlierende Einheit." S. 14 f. spricht Erdmann von diesen Bestimmungen des Geistes als von solchen, die von einander verschieden sind, aber nur die verschiedenen Bestimmungen seines innersten Wesens sind, von ihm selbst gesetzt, so daß er der mit sich selbst identische bleibt. Darin ruhet seine Einfachheit und Einheit, ungeachtet der Vielheit seiner Bestimmungen. „Die Seele," sagt Eschenmayer a. a. O. §. 1, „ist die alleinige Urkraft, von der unser ganzes geistiges Daseyn ausgeht. Alle unsere geistigen Vermögen und Funktionen sind nur einzelne Ausflüsse, Richtungen, Aeußerungen dieser einen ungetheilten Urkraft." Scheve a. a. O. hält zwar §. 1 an der Einheit des Ich fest, spricht aber §§. 10—13 von einer wesentlichen Trennung der verschiedenen Seelenkräfte, wogegen Augustinus zwar auch eine Verschiedenheit unter ihnen sta=

faches[31]), aber nicht schlechthin einfaches, indem die schlechthinige Einfachheit jede Mutabilität und selbst jede Verschiedenheit der Qualitäten von einander und von der Substanz ausschließt, was wohl bei Gott der Fall ist[32]), nicht aber bei der menschlichen

---

tuirt, „quo ad se invicem referuntur," aber auch zufolge der Substanz-Einheit sie sich gegenseitig fassen läßt.

[31]) „Si autem quaeritur quomodo simplex et multiplex sit illa substantia: animadvertenda est primo creatura quare sit multiplex, nullo autem modo vere simplex. Et prius corpus universum utique partibus constat; ita ut sit ibi alia pars major, alia minor, et majus sit universum quam pars quaelibet aut quantalibet . . . . Et in unoquoque corpore aliud est magnitudo, aliud color, aliud figura. Potest enim et diminuta magnitudine manere idem color et eadem figura, et colore mutato manere eadem figura et eadem magnitudo, et figurâ eâdem non manente tam magnum esse et eodem modo coloratum: et quaecumque alia simul dicuntur de corpore possunt et simul et plura sine ceteris commutari. Ac per hoc multiplex esse convincitur natura corporis, simplex autem nullo modo. Creatura quoque spiritalis, sicut est anima, est quidem in corporis comparatione simplicior: sine comparatione autem corporis multiplex est, etiam ipsa non simplex. Nam ideo simplicior est corpore, quia non mole diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore, et in toto tota est, et in qualibet ejus parte tota est; et ideo cum fit aliquid in quavis exigua particula corporis quod sentiat anima, quamvis non fiat in toto corpore, illa tamen tota sentit, quia totam non latet." De Trin. VI, 6.

[32]) Der hierauf bezüglichen Stellen gibt es in Augustin's Schriften unzählige; darum hier nur einige: „Ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est . . . Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere; vel aliud sit habens, aliud quod habet; sicut vas aliquem liquorem, aut corpus colorem, aut aër lucem sive fervorem, aut anima sapientiam. Nihil enim horum est id quod habet: nam neque vas liquor est, nec corpus color, nec aër lux sive fervor, neque anima sapientia est. Hinc est quod etiam privari possunt rebus quas habent, et in alios habitus vel qualitates verti atque mutari etc." De Civ. Dei XI, 10. „Sic habet sapientiam, ut ipse sit sapientia, faciatque sapientes: sic habet vitam, ut sit ipse vita, faciatque viventes." Tract. 48 in Ev. Joan. 10 n. 6. In der absoluten Einfachheit ist daher jede Qualität die Substanz selbst: „Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quae principaliter vereque di-

Seele, welche in allweg mutabl ist, und den Qualitätsunterschied in sich offenbart [33]).

Daß nun aber Augustinus all diese Gründe, welche er gegen den Materialismus und Naturalismus erhoben hat, vermöge der

---

vina sunt, quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia." De Civ. Dei l. c. „Proinde si dicamus, aeternus, immortalis, incorruptibilis, immutabilis, vivus, sapiens, potens, speciosus, justus, bonus, beatus, spiritus: horum omnium novissimum quod posui quasi tantummodo videtur significare substantiam, cetera vero hujus substantiae qualitates; sed non ita est in illa ineffabili simplicique natura. Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum. Absit enim ut spiritus secundum substantiam dicatur Deus, et bonus secundum qualitatem: sed utrumque secundum substantiam." De Trin. XV, 5 n. 8. Es ist daher auch jede Qualität die andere selbst: „Deus vero multipliciter quidem dicitur — magnus, bonus, sapiens, beatus, verus et quidquid aliud non indigne dici videtur; — sed eadem magnitudo Ejus est, quae sapientia: non enim mole magnus est, sed virtute; et eadem bonitas, quae sapientia et magnitudo, et eadem veritas, quae illa omnia; et non est ibi aliud beatum esse, aliud magnum aut sapientem aut verum aut bonum esse, aut omnino ipsum esse." — De Trin. VI, 6. „Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere, et aliud esse, sed idem est esse et vivere: et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia." L. c. cap. 10. Gott ist nämlich das absolute Seyn und als solches zugleich das absolute Leben: „Tu facis nos, Domine, cui esse et vivere non aliud atque aliud est, quia summè esse, atque summè vivere, idipsum es" — Confess I, 6 n. 10; das reine Seyn, welches keinen Wechsel und keine Veränderung, kein Nach und kein Vor kennt: „Quid sit ipsum esse, dicat cordi, intus dicat, intus loquatur, homo interior audiat, mens capiat vere esse: est enim semper eodem modo esse. Res enim aliqua quaelibet omnino . . . ., prorsus qualicumque excellentia, si mutabilis est, non vere est: non enim est ibi verum esse, ubi est et non esse. Quidquid enim mutari potest, mutatum non est quod erat . . . . Discute rerum mutationes, invenies fuit et erit: cogita Deum, invenies est, ubi fuit et erit esse non possit." Tract. 38 in Ev. Joan. 8 n. 10.

[33]) „Quod habet hoc est (sc. Deus): tu aliud es,

ihm eigenen Verstandesschärfe auch in ihrer ganzen Tiefe und Schärfe genommen hat, und damit zu einer eigentlich wissenschaftlichen Ueberzeugung gelangt ist: das ist um so sicherer anzunehmen, als er,

---

aliud habes. Verbi gratia, habes sapientiam: numquid tu es ipsa sapientia? Denique quia non es tu ipse quod habes, si amiseris quod habes, redis ut non habeas: et aliquando resumis, aliquando amittis.“ Tract. 48 in Ev. Joan. 10 n. 6. Im menschlichen Geiste ist daher die Qualität nicht die Substanz selbst: „Humano quippe animo non hoc est esse quod est fortem esse, aut prudentem, aut justum, aut temperantem: potest enim esse animus, et nullam istarum habere virtutem.“ De Trin. VI, 4. Eben darum ist auch die eine Qualität nicht die andere: „Sic et in animi natura, secundum quod dicitur magnus animus, non secundum hoc dicitur verus animus. Animum enim verum habet etiam qui non est magnanimus.“ L. c. VIII, 2. „Sed tamen etiam in anima cum aliud sit artificiosum esse, aliud inertem, aliud acutum, aliud memorem, aliud cupiditas, aliud laetitia, aliud tristitia, possintque et alia sine aliis, et alia magis alia minus, innumerabilia et innumerabiliter in animae natura inveniri: manifestum est, non simplicem, sed multiplicem esse naturam; nihil enim simplex mutabile est, omnis autem creatura mutabilis.“ L. c. VI, 6. „Et ipsa ratio cum modò ad verum pervenire nititur, modò non nititur et aliquando pervenit, aliquando non pervenit, mutabilis esse profecto convincitur.“ De lib. arb. II, 6. Von der Creatur kann man nur sagen, daß sie ist, wenn man sie nicht in Vergleich mit Gott bringt; aber im Vergleiche mit Gott, dem reinen oder schlechthinigen Seyn, welches eben darum auch das unwandelbare ist, ist ihr Seyn ein Nichtseyn, weil ein im Wechsel und in der Veränderung sich darlebendes: „Ita enim ille est, ut in ejus comparatione ea, quae facta sunt, non sint. Illo non comparato sunt; quoniam ab illo sunt: illi autem comparata, non sunt; quia verum esse, incommutabile esse est, quod ille solus est.“ Enarr. in Ps. 134 n. 4. Darum bestreitet auch Erdmann a. a. O. den Ausdruck, der Geist sey ein Seyendes in dem Sinne des Fertigen, da er ein sich Entwickelndes ist, und fährt dann fort: „Was sich entwickelt, verändert sich allerdings, es ist nachher anders bestimmt als früher, aber als was es nachher bestimmt ist, ist nicht eine von außen herangekommene Bestimmung, sondern seine eigene ihm innewohnende Bestimmtheit. Es ist wohl anders geworden, aber nicht ein Anderes. Es ist, indem es sich entwickelt hat, nur zu dem geworden (oder als das gesetzt), was es an sich (oder der Bestimmung nach, der Möglichkeit nach) bereits war.“ — Tiedemann l. c. S. 503 äußert sich über diese Anschauungsweise Augustin's: „Den Begriff von einfachen

der demüthige und bescheidene Mann, von sich selber gesteht, daß ihm die Immaterialität der Seele nicht eine Meinung sei, sondern daß er ein Wissen davon zu haben glaube[34]).

§. 2.

Verschiedenheit von der göttlichen Natur und Wesenheit.

Aus dem vorhergehenden §. erhellet, wie Augustinus hinsichtlich der Bestimmung der Natur und Wesenheit der Seele den Materialismus und Naturalismus mit einer Geschicklichkeit bekämpft hat, wie solche nach dem damaligen Stande der Naturwissenschaft nur immer möglich war; ja er hat hierin mehr Kenntnisse gezeigt, als man wohl bei ihm gesucht hätte. Aber es konnte nicht fehlen, daß er nicht auch gegen die entgegengesetzte Ansicht, welche die menschliche Seele, sie für gleichwesentlich mit Gott haltend, ebenso überschätzt, als der Materialismus und Naturalismus, ihre höhere Natur verkennend, sie unterschätzt, nämlich gegen den Pantheismus sich kehrte, und Veranlassung dazu boten ihm schon aus seiner Zeit selber die Manichäer und Priscillianisten mit ihrem Semipantheismus[1]). Auf diesem Kampfgebiete bewegt er sich ganz

---

Wesen, richtiger, der einfachen Substanz, erblickt man hier mit Vergnügen genauer und richtiger, als bei allen Vorgängern bestimmt. Die Alexandriner schlossen nicht alle Ausdehnung, nur die empfindbare d. i. die solide, von ihren geistigen Wesen aus. Wenn daher Mehrere das Verdienst, diesen Begriff richtiger angegeben zu haben, nur der neuen Philosophie zuerkennen, so thun sie sichtbar der alten Unrecht." Ritter l. c. S. 226 meint zwar: „Augustin schwächt die Kraft dieses Beweises, indem er zugesteht, daß die Seele zwar einfacher sey als der Körper und mit diesem verglichen, also beziehungsweise einfach, aber doch nicht einfach schlechthin, weil sie veränderlich sey, und nichts wahrhaft Einfaches verändert werden könne;" allein bei näherer Erwägung wird Ritter wohl Anstand nehmen, etwas, was nicht ein reines oder schlechthiniges Seyn, sondern der Entwicklung und somit der Veränderung (von einer Veränderung zum Schlechteren sey hier noch gar keine Rede) unterworfen ist, ein schlechthin Einfaches zu nennen.

[34]) „Animam vero non esse corpoream non me putare, sed plane scire, audeo profiteri." De gen. ad litt. XII, 33. „Incorpoream quoque esse animam etsi difficile tardioribus persuaderi potest, mihi tamen fateor esse persuasum." Ep. 166 (28) ad Hieron. n. 4.

[1]) De haeres., n. 46. 70.

leicht und frei, und die Dialektik, welche er entwickelt, ist eine wahrhaft vernichtende. Jene Annahme der Materialität der Seele, so irrig sie ist, ist ihm ein noch ganz erträglicher Irrthum im Vergleiche mit dieser, daß die Seele gleichen Wesens mit Gott sey[2]). Diese ist dem katholischen Glauben besonders feindlich, eigentlich sacrilegisch, eine Beschimpfung der göttlichen Natur durch Eintragung der Mutabilität in dieselbe, eine staunenswerthe Verblendung, welche in der Hoffart, dieser Mutter aller Häretiker, ihren Ursprung hat, und vermöge welcher der Mensch Gott lieber zu dem macht, was er ist, als daß er bekennt, daß er nicht ist, was Gott ist[3]); eine gräßliche Anmaßung, in welcher die leeren Schwätzer und Verführer in sich selbst Licht seyn wollen; der Irrthum einer verfluchenswerthen Gottlosigkeit, eine Quelle von Gotteslästerungen[4]).

---

[2]) „Tolerabilius enim, quod quidem falsum est, tamen, ut dixi, tolerabilius ex aliqua alia creatura, quam quidem jam fecerat Deus, quam ex Dei natura animam conditam crederes.“ De an. et ej. orig. II, 3; cf. I, 5.

[3]) „Hinc potius admonendi sumus, hanc inimicam fidei catholicae reprobare sententiam.“ „Sacrilega opinio est, eam (sc. animae naturam) et Deum credere unius esse substantiae.“ De gen. ad litt. VII, 2. „Asserens . . non de nihilo, sed de se ipso insufflare Creatorem, et naturam Dei mutabilitatis opprobrio . . infamavit.“ De an. et ej. orig. II, 15. „Quid autem superbius, quam ut assererem mirâ dementiâ me id esse naturaliter quod tu es? .. Malebam tamen etiam te opinari mutabilem, quam me non hoc esse quod tu es.“ Confess. IV, 15 n. 26. „Sicut enim est mater omnium haereticorum superbia ausi sunt dicere, quod natura Dei sit anima.“ De gen. contra Man. II, 8 n. 11.

[4]) „Pereant a facie tua Deus, sicuti pereunt vaniloqui et mentis seductores . . . Isti enim dum volunt esse lux, non in Domino, sed in seipsis, putando animae naturam hoc esse quod Deus est, ita facti sunt densiores tenebrae: quoniam longius a te recesserunt horrendâ arrogantiâ, a te vero lumine illuminante omnem hominem venientem in hunc mundum. Adtendite quid dicatis et erubescite, et accedite ad eum et illuminamini, et vultus vestri non erubescent.“ Confess. VIII, 10. „Abjice frater, abjice obsecro istam non plane fidem, sed exsecrandae impietatis errorem etc.“ De an. et ej. orig. II, 3. „Haec omnia cogimini dicere, cum animam, quam tantis obrutam calamitatibus cernitis, partem Dei esse perhibetis. Haec et multa hujus-

Es ist, sagt Augustinus in der Bekämpfung dieser pantheistischen Ansicht, schon eine schlechthinige Foderung der Vernunft, daß Gott unveränderlich sey [5]; denn Er ist ja das reine, wahrhafte, absolute, stets sich gleich bleibende, und darum jeder Verschlimmerung und Veränderung unzugängliche Seyn [6]. Er ist etwas, größer und besser als welches nichts gedacht werden kann. Nun aber ist das, was sich stets gleich bleibet und keinem Wechsel unterworfen ist, besser als das, was veränderlich ist; also wäre Gott nicht das, größer und besser als welches nichts gedacht werden kann, wenn Er nicht unveränderlich wäre, und wäre Er veränderlich, so wäre Er eben nicht Gott, da Gott, wenn Er gedacht wird, nur als der Unveränderliche gedacht werden kann [7]). Da also Gottes Natur und

---

cemodi de secta vestra si potestis auferre, tunc demum dicite os vestrum carere blasphemiis." De mor. Man. II, 11 n. 24.

[5]) „Docet enim ratio, nec sane recondita, sed in promptu sita et exposita omnium intellectui, sed invicta et eo invictior quod eam nemo ignorare permittitur, Deum esse incorruptibilem, incommutabilem, inviolabilem, in quem nulla indigentia, nulla imbecillitas, nulla miseria cadere possit. Usque adeo autem ista omnis anima rationalis communiter sentit; ut etiam vos cum dicuntur, annuatis." De mor. Man. II, 11 n. 20.

[6]) „Hoc enim intellecto atque perfecto, simul viderent id esse, quod summe ac primitus esse rectissime dicitur. Hoc enim maxime esse dicendum est, quod semper eodem modo sese habet, quod omnimodo sui simile est, quod nulla ex parte corrumpi ac mutari potest, quod non subjacet tempori, quod aliter nunc se habere, quam habebat antea, non potest. Id enim est, quod esse verissime dicitur. Subest enim huic verbo manentis in se atque incommutabiliter sese habentis naturae significatio. Hanc nihil aliud, quam Deum, possumus dicere, cui si contrarium recte quaeras, nihil omnino est. Esse enim contrarium non habet, nisi non esse." De mor. Man. II, 1.

[7]) „Summum bonum omnino, et quo esse aut cogitari melius nihil possit, aut intelligendus, aut credendus Deus est, si blasphemiis carere cogitamus." De mor. Man. II, 11 n. 24 „Sic enim nitebar cetera invenire, ut jam inveneram melius esse incorruptibile, quam corruptibile, et ideo te quidquid esses, esse incorruptibilem confitebar. Neque enim ulla anima umquam

Wesenheit an sich schlechthin unveränderlich ist, so muß dasjenige, was so von Ihm ist, daß es Seine Natur und somit Er selbst

---

potuit, poteritve cogitare aliquid quod sit te melius, qui summum et optimum bonum es. Cum autem verissime atque certissime incorruptibile corruptibili praeponatur, sicut jam ego praeponebam, poteram jam cogitatione aliquid adtingere quod esset melius Deo meo, nisi tu esses incorruptibilis. Ubi igitur videbam incorruptibile corruptibili esse praeferendum, ibi te quaerere debebam, atque inde advertere unde sit malum, id est, unde sit ipsa corruptio, qua violari substantia tua nullo modo potest. Nullo enim prorsus modo violat corruptio Deum nostrum; nulla voluntate, nulla necessitate, nullo improviso casu; quoniam ipse est Deus, et quod sibi vult bonum est, et ipse est idem bonum. Corrumpi autem non est bonum. Nec cogeris invitus ad aliquid, quia voluntas tua non est major quam potentia tua. Esset autem major, si te ipso tu ipse major esses: voluntas enim et potentia Dei, Deus ipse est. Et quid improvisum tibi, qui nosti omnia, et nulla natura est, nisi quia nosti eam? Et utquid multa dicimus, cur non sit corruptibilis substantia quae Deus est, quando si hoc esset, non esset Deus." Confess. VII, 4. Es braucht kein Kenner erst darauf aufmerksam gemacht zu werden, daß Augustinus hier den berühmten ontologischen Beweis des heiligen Anselmus, Erzbischofs von Canterbury, (Proslog. c. 2) für das Daseyn Gottes bereits anticipirt hat. Man vergleiche hierüber noch de lib. arb. II, 5—15, wo er c. 6 sich äußert. „A. Quid si aliquid invenire potuerimus, quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius, dubitabisne illud quidquid est, Deum dicere? E. Non continuo siquid melius quam id quod in mea natura optimum est invenire potuero, Deum esse dixerim. Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior. A. Ita plane: nam ipse huic tuae rationi dedit, tam de se pie vereque sentire. Sed quaeso te, si non inveneris esse aliquid supra nostram rationem, nisi quod aeternum atque incommutabile est, dubitabisne hunc Deum dicere? Nam et corpora mutabilia esse cognoscis; et ipsam vitam qua corpus animatur..; et ipsa ratio . . . mutabilis esse profecto convincitur . . . E. Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superius esse constiterit. A. Bene habet: nam mihi satis erit ostendere esse aliquid hujusmodi, quod aut fateberis Deum esse, aut si aliquid supra est, eum ipsum Deum esse concedes. Quare sive supra sit aliquid, sive non sit, manifestum erit Deum esse." In den folgenden cap. weiset er auf die Wahrheit und Weisheit als auf

ist[8]), nothwendig gleichfalls unveränderlich seyn. Nun aber ist die Seele nicht unveränderlich, und daß sie das nicht ist, erhellet bis

Ewiges und Unwandelbares hin, und schließt c. 15 nicht etwa blos in der Form des Glaubens, „sed etiam certâ, quamvis adhuc tenuissimâ formâ cognitionis:" „Tu autem concesseras, siquid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse, ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est: si autem non est, jam ipsa veritas Deus est. Sive ergo illud sit, sive non sit, Deum tamen esse, negare non poteris." Auch auf das Zahlenverhältniß weiset er c. 8 hin als auf etwas in der Wandelbarkeit der Dinge Unwandelbares, welches auf eine ewige Weisheit und Wahrheit zurückführt, und fodert c. 16 n. 42 auf: „Transscende ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum videas; jam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit, et de ipso secretario veritatis." Darum wirft er den Manichäern vor, daß sie die Unwandelbarkeit, welche sie in den Zahlenverhältnissen anerkennen müssen, in Gott nicht anerkennen wollen: „Ratio aliqua numerorum violari et commutari nullo pacto potest, nec ulla natura qualibet violentiâ effecerit, ut post unum qui sequitur numerus, non duplo ei concinat. Hoc commutari nullo pacto potest, et Deus a vobis commutabilis dicitur. Tenet ista ratio inviolabilem integritatem suam, et ei saltem parem Deum esse non vultis." De mor. Man. II, 11 n. 24.

8) Damit nicht selbst von den Kirchlichen wider Wissen und Willen Irrthum gesäet, oder der vorhandene unterhalten und gefördert werde, dringt Augustinus auf eine schärfere Unterscheidung der Präpositionen a, de, ex, sc. Deo. Das a bezeichnet die reine Ursachlichkeit, wie solche mit dem Begriffe des S c h a f f e n s gegeben ist; das de besagt kein Schaffen aus Nichts, sondern ein N e h m e n von der eigenen Substanz, und somit eine W e s e n s g l e i c h h e i t desjenigen, welches in solcher Weise ein sonderheitliches Daseyn erhält, mit demjenigen, aus welchem es stammt: „Quod de ipso est, necesse est, ut e j u s d e m n a t u r a e sit, cujus i p s e est." De an. et ej. orig. I, 4. „Nam d e quo quisque naturae suae originem ducit, d e illo naturae suae genus ducere negari sobrie nullo pacto potest." L. c. 19. „Si," tritt Augustinus allen pantheistischen (d. h. Wesenheitsgleichmacherei-) Systemen entgegen, „d e s e i p s o, ergo i p s e est, quod absit, m a t e r i e s operis sui." L. c. III, 3. Der Pantheist kann, wie oben S. 96 schon erinnert worden ist, von Schaffen gar nicht reden: „D e se autem n o n c r e a v i t, sed g e n u i t, quod sibi par esset, quem Filium Dei unicum dicimus." De lib. arb. I, 2. „D e illo enim quod est, hoc quod i p s e est; a b illo autem quae facta sunt, n o n s u n t q u o d i p s e. Ac per hoc si so-

zur Evidenz daraus, daß sie jetzt zum Schlimmeren abfallen, jetzt zum Besseren fortschreiten kann, jetzt in ihr etwas seinen Anfang nehmen kann, was vorher nicht da war, oder jetzt etwas aufhören kann, was da war; was alles unmöglich wäre, wenn sie unveränderlich wäre [9]): also ist sie auch nicht gleicher Natur mit Gott, oder ein Theil von Gott [10]). Man kann auch nicht sagen, daß der Seele

---

lus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt." De nat. boni contra Man. c. 1. Was endlich das ex betrifft, so hat dieses die Bedeutung des de und des a; des de: denn das dem göttlichen Wesen Entstammte und somit mit demselben Wesensgleiche ist auch aus dem göttlichen Wesen, aber nicht umgekehrt ist alles, was in dem göttlichen Wesen seinen Ursprung hat, auch mit demselben wesensgleich, und insofern hat das ex auch die causale Bedeutung des a: „Quod enim de ipso est, potest dici ex ipso: non autem omne quod ex ipso est, recte dicitur de ipso. Ex ipso enim coelum et terra quia fecit ea: non autem de ipso, quia non de substantia sua." L. c. cap. 27. „Creatura ergo ita esse dicitur ex Deo, ut non ex ejus natura facta sit. Ex illo enim propterea dicitur, quia ipsum auctorem habet ut sit: non ita, ut ab illo nata sit, vel processerit: sed ab illo creata, condita, facta sit." De an. et ej. orig. II, 3.; cf. de act. cum Fel. Man. II, 17. 20. 21.

9) „Quod si esset, nec deficeret in deterius, nec proficeret in melius, nec aliquid in semetipsa vel inciperet habere, quod non habebat, vel desineret habere, quod habebat, quantum ad ejus ipsius affectiones pertinet. Quam vero aliter se habeat, non opus est extrinsecus testimonio; quisquis se ipsum advertit, agnoscit." Ep. 166 (28) ad Hieron. n. 3. „Clarum est, eam esse mutabilem, quando nunc perita, nunc imperita invenitur; tanto autem melius judicat, quanto est peritior; et tanto est peritior, quanto alicujus artis vel disciplinae vel sapientiae particeps est." De vera relig. c. 30 n. 54. „Ipsa enim anima tua, si dissimulare velles, urgeret te adtendere mutabilitatem suam, et totiens ex quo natus es, per varias voluntates, doctrinas, obliviones, consensionesque mutata, testis sibi fieret, ac nulla extrinsecus documenta quaeritaret." Contra Secundin. Man. c. 8.

10) „Non est pars Dei anima; si enim hoc esset, omnino incommutabilis atque incorruptibilis esset." Ep. 166 (28) ad Hieron. n. 3. „Quod de ipso est, necesse est, ut ejusdem naturae sit, cujus ipse est, ac per hoc etiam immutabile sit. Anima vero, quod omnes fatentur mutabilis est. Non ergo de ipso, quia non est immutabilis sicut ipse." De an. et ej. orig. I, 4.

diese Veränderungen erst aus ihrer Verbindung mit dem Körper erwachsen: denn was, wie die göttliche Substanz, an sich unwandelbar und unverderbbar ist, ist und bleibt es in allen Lagen und Verhältnissen, und so könnte der Seele, wenn sie wirklich göttlicher Substanz wäre, im Körper und durch den Körper in keiner Weise irgend eine Veränderung zugehen [11]. Hat ferner, wie der Pantheismus zugeben muß, das Absolute sich in die einzelnen Seelen individualisirt [12]), so ist offenbar jede einzelne Seele ein Theil von Gott

---

[11]) „Frustra autem dicitur ab eis, qui animam Dei partem esse volunt, hanc ejus labem ac turpitudinem, quam videmus in nequissimis hominibus, hanc denique infirmitatem et aegritudinem, quam sentimus in omnibus hominibus, non ex ipsa illi esse, sed ex corpore. Quid interest unde aegrotet, quae si esset incommutabilis, undelibet aegrotare non posset? Nam quod vere incommutabile et incorruptibile est, nullius rei accessu commutari vel corrumpi potest ... Non est itaque natura incommutabilis, quae aliquo modo, aliqua causa, aliqua parte mutabilis est. Deum autem nefas est, nisi vere summeque incommutabilem credere. Non est igitur anima pars Dei.“ Ep. 166 (28) ad Hieron. n. 3. „Prorsus quod mutari non potest, nulla re potest: ac per hoc quod corpore mutari potest, aliqua re potest, et ideo incommutabile recte dici non potest.“ De Civ. Dei VIII, 5.

[12]) Es ward zwar oben S. 130 Anm. 9 schon darauf hingewiesen, daß im Pantheismus von einem eigentlich endlichen Seyn keine Rede seyn könne, weil, wie Günther, Vorschule I. Abth. S. 35 sagt, „das auf diesem Wege der Emanation Eingetretene auch dem Wesen nach immer dasselbe bleibt mit dem, woraus es geflossen ist, folglich auch nichts Endliches (Bedingtes und Beschränktes) dem Wesen nach seyn kann, da sein Urgrund das Unendliche selber ist. Durch Emanation Entstandenes kann sich zu seinem Urgrunde immer nur verhalten, wie Form zum Wesen, wie Daseyn zum Seyn.“ Und doch erweiset sich die einzelne Seele in der Sonderheitlichkeit ihrer Princip-Natur als ein endliches Seyn! — Somit muß der Pantheismus, so richtig sein Satz an sich ist, daß das Unendliche sich nicht verendlichen könne, im Hinblicke auf die lebendige Wirklichkeit endlicher Principien, da ihm doch Alles nur göttliche Selbstdarstellung ist, die bekannte Bemerkung des Cicero de nat. deor. I, 11 gegen die pythagoräische Seelenlehre hinnehmen: „Nam Pythagoras, qui censuit, animum esse per naturam rerum omnem intentum, et commeantem, ex quo nostri animi carperentur, non vidit distractione humanorum animorum discerpi et lacerari Deum.“

und als Theil von Gott selber Gott, so gut als ein Theil von Gold, von Silber, von Stein, von Erde, von Wasser, von Luft u. s. f. wieder Gold, Silber, Stein, Erde, Wasser, Luft ist [13]). Ist aber durch diese Emanation in Tropfgestalt die Seele, als Theil von Gott, selber Gott, so ist Gott, gegenüber dieser seiner Selbstentäußerung, in seinem Fürsich selber nur irgend ein Theil von Gott [14]). Dazu kommt nun aber, daß das, was ein Theil von ihm ist, unläugbar von der Vollkommenheit abgefallen ist; denn wir sehen die Seele in Sünde und Elend, wie sie nach Wahrheit sucht und eines Befreiers bedarf [15]). Somit wird all das auf gotteslästerische Weise

---

Dagegen wird wieder im Christenthume, welches die Welt als das nimmt, was sie als göttliches Nichtich ist, als Endliches, der Begriff Gottes als des Absoluten rein gehalten, und der Satz, daß das Unendliche sich nicht verendlichen könne, in der Trinitätslehre als absolute Wahrheit aufgezeigt, indem dasjenige, worin Gott in seiner Selbstdarstellung Sich offenbar ist, wieder absolut und ganz das Unendliche oder Er selbst ist. (Vergl. oben S. 93. Anm. 28.) Eben darum ist auch der Sohn und der heilige Geist kein Theil von Gott: „Parum est enim non credere neque dicere, quod pars Dei sit anima. Neque enim et Filium vel Spiritum sanctum partem Dei esse dicimus: et tamen dicimus Patrem et Filium et Spiritum sanctum unius ejusdemque esse naturae.“ Aug. de an. et ej. orig. II, 3.

13) „Nec video, quomodo Deus non sit, quae pars Dei dicitur. Nam et auri pars aurum et argenti argentum et lapidis lapis, et, ut ad haec majora veniamus, pars terrae terra est, et aquae pars aqua est et aëris aër, et siquid de igne detraxeris, ignem esse non negabis, et quaelibet pars lucis nihil potest esse aliud quam lux: cur ergo pars Dei non erit Deus?“ De mor. Man. II, 11 n. 21. In Rücksicht darauf, daß das Absolute auch als Theil das Ganze dem Wesen nach ist, stellt daher Günther (Lydia rc. II. Jahrg. I. Abth. S. 79) die Frage: „Aber kann der Geist des Menschen als göttliche Monas überhaupt ein anderes Bewußtseyn haben, als ein göttliches?“

14) „Nam si Deum ita esse vultis ut lucem, recusare non potestis, Deum esse aliquam partem Dei.“ De mor. Man. II, 11 n. 22.

15) „De anima respondeo, non esse Deum; aliud esse Deum, aliud animam. Deum esse inviolabilem, incorruptibilem, et impenetrabilem, et incoinquinabilem, et qui ex nulla parte corrumpi possit, et cui nulla ex parte noceri potest. Animam vero videmus et peccatricem esse, et in aerumna versari, et veritatem quaerere, et liberatore in-

auf Gott selber übergetragen, indem er in demjenigen, was dem Wesen nach ein Theil von ihm ist, von sich selber abgefallen, in seinem Theile selber thöricht, durch Verlust der Vollkommenheit entstellt, hilfsbedürftig, schwach, elend und in schimpfliche Sclaverei herabgekommen ist [16]), er also nicht blos für veränderlich, sondern für wirklich verändert und verschlechtert erklärt wird. [17]). Man könnte nun freilich sagen, daß die einzelne Seele nur ein Glied in der göttlichen Selbstdarstellung sey, und sonach als Theil nicht das Ganze, als Theil von Gott nicht Gott selber sey; allein so lange die Seele für gleichen Wesens mit Gott erklärt wird, treffen alle diese Beschuldigungen auch Gott; denn nimmer ist unversehrt, wer in einem seiner Theile versehrt ist [18]). Will man jene kläglichen Zu-

---

digere." Contra Fortun. Man. disput. I, n. 11. „Partem Dei esse animam dicitis, quam non negatis et corruptam esse, quae stulta est; et commutatam, quae sapiens fuit; et violatam, quae propriam perfectionem non habet; et indigentem, quae poscit auxilium, et imbecillam, quae medicina eget; et miseram, quae beata esse desiderat." De mor. Man. II, 11 n. 22.

[16]) „Haec omnia in Deum sacrilega opinione confertis . . . Deus igitur vobis auctoribus, siquidem pars Dei est Deus, et stultitia corrumpitur, et cadendo mutatus est, et amissa perfectione violatus, et opis indiget, et debilis morbo, et oppressus miseria, et servitute turpatus est." De mor. Man. l. c. „Nam si anima substantia Dei est, substantia Dei errat, substantia Dei corrumpitur, substantia Dei violatur, substantia Dei decipitur, quod nefas est dicere." Contra Fortun. Man. l. c. „Ergo natura Dei errat et misera est, et vitiorum labe corrumpitur et peccat." De gen. contra Man. II, 8 n. 11.

[17]) „Et corruptibilem et commutabilem et violabilem et indigentiae obnoxium et imbecillitatem admittentem et a miseria non tutum Deum, mira caecitate possessi, suadetis, et mira caecitate possessis persuadetis. Atque hoc parum est; non enim corruptibilem tantum Deum dicitis, sed corruptum, nec commutabilem, sed commutatum, nec violabilem, sed violatum, nec qui possit indigentiam pati, sed indigentem, nec in quem casura sit, sed in quem ceciderit imbecillitas, nec qui miser esse possit, sed miserum." De mor. Man. II, 11 n. 21.

[18]) „An articulata Dei forma est, sicut hominis, reliquorumque animantium: nam pars hominis non est homo." L. c. „Quodsi Dei pars Deus non est: nec incor-

stände der Seele geradezu in Abrede stellen, so ist nicht einzusehen, wozu ihr denn die von Gott in die Zeit hereingeführte Erlösungsanstalt dienen soll. Sie braucht den Geist nicht, daß Er sie in die Wahrheit einführe, da sie der Wahrheit nicht verlurstig geworden ist; als noch in ihrem ursprünglichen Zustande befindlich, bedarf sie keiner Erneuerung durch die wahre Religion; als vollendet, als nicht hilfsbedürftig, als nicht krank bedarf sie keiner Vollendung, nicht der Hilfe von Gott, nicht des Arztes Christus[19]). Allein da dieser elende Zustand der Seele eine zusehr schreiende Thatsache ist, als daß er sich wegläugnen ließe, und er wegen der Substanzgleichheit der Seele mit Gott immer in Gottes Wesen selbst hineinfällt: so muß man auch das alle gesunde Vernunft im Menschen Empörende zugeben, daß das ganze Verhalten der Menschen gegeneinander, Mord und Unzucht und jede Schlechtigkeit ein Verhalten Gottes gegen sich selbst ist[20]). Es ist unmöglich, daß Gott, der Unwandelbare, von sich selber abfalle, und in Widerspruch mit sich selber

---

ruptus potest esse, in cujus parte corruptio est, nec incommutatus, qui ex aliqua parte mutatus est, nec inviolatus, qui non ex omni parte perfectus, neque non indigens, qui sedulo agit, ut sibi restituat partem suam, nec omnino sanus, qui aliqua parte imbecillis est, nec beatissimus qui habet aliquam partem subjectam miseriae, nec omnino liber, cujus pars aliqua premitur servitute. Haec omnia cogimini dicere, cum animam, quam tantis obrutam calamitatibus cernitis, partem Dei esse perhibetis.“ L. c. num. 23.

19) „Aut si non conceditis haec de anima, nec Spiritus est necessarius, qui animam in veritatem inducat, quia stulta non est, nec renovatur anima per veram religionem, quia inveterata non est, nec signaculis vestris perficitur, quia perfecta est, nec ei Deus opem fert, quia non indiget, nec medicus est Christus, quia sana est, nec beata ei vita recte promittitur.“ L. c. num. 22. „Wo jeder mit Christo sagen kann: Wer mich sieht, sieht den Vater; da sinkt freilich die Repräsentation des Menschensohnes im Geschlechte, wie Er selber in der fortgesetzten Negation, zur Fabelei herab.“ Günther, Lydia ꝛc. II. Jahrg. I. Abth. S. 203.

20) „Quod si ita est, quis non videat quanta impietas et irreligiositas consequatur, ut quod calcaverit quisque, partem Dei calcet, et in omni animante occidendo, pars Dei trucidetur? Nolo omnia dicere quae possunt occurrere cogitantibus, dici autem sine verecundia non possunt.“ De Civ. Dei IV, 12. „Quid infelicius credi potest, quam Dei partem

trete[21]); aber im Pantheismus muß das zugegeben werden[22]), und auch zugegeben werden, daß Gott die strafende Gerechtigkeit, welche Er gegen die Sünder walten läßt, gegen sich selbst kehrt, und im Verdammen jener seine eigene Natur verdammt[23]), oder wenn er jene ihre Sünden büßen läßt, auf daß sie sich bekehren, er die eigene Natur büßen läßt, oder wenn er jenen im Falle der Besserung Verzeihung angedeihen läßt, er der eigenen Natur ver-

---

vapulare, cum puer vapulat? Jam vero partes Dei fieri lascivas, iniquas, impias, atque omnino damnabiles, quis ferre possit, nisi qui prorsus insanit?“ L. c. cap. 13.

[21]) „Quamquam de substantia Dei, quae vere substantia Dei est, ac per hoc omnino incommutabilis, quemadmodum hoc dicatur (sc. peccandi vel non peccandi liberum arbitrium), non invenitur. Deus enim omnino peccare non potest, sicut negare se ipsum non potest: homo autem potest peccare et Deum negare.“ Contra Faust. XXII, 22. „Nec in homine pars Dei restitit Deo: quia si hominis anima pars Dei esset, nec a se ipsa nec ab aliquo decipi, nec ad aliquid male faciendum, sive patiendum, ulla necessitate compelli, nec in melius vel deterius mutari omnino potuisset.“ Contra adversar. Leg. et Proph. I, 14 n. 21.

[22]) Im Pantheismus wird, wie Günther, (Vorschule II. Abth. S. 49) sich ausdrückt „Gott zum Widder gemacht, welcher der Welt Sünde und Schande tragen muß, weil sie Beide als Hörner und Zotten aus ihm herausgewachsen sind." Der neuere Pantheismus setzt das Böse nur in die Besonderung (m. vergl. Hegel Encyclop. III. Th. II. Abth. S. 388 ff.; Phänomenologie 2c. S. 490), und somit muß, wie Günther a. a. O. S. 37 bemerkt, bereits „die Selbstobjectivirung Gottes in seinem höheren Selbstbewußtseyn mittelst Analyse Seiner selbst, als die Ursünde angesehen werden."

[23]) „Nescit eo se revolvi, quod declinasse se putat, ut scilicet nihil aliud anima, quam Dei natura sit; ac sic consequenter et de Dei natura fiat aliquid ab eodem Deo, cui faciendo materia de qua facit, sit ipse qui facit: ac per hoc et Dei sit natura mutabilis, et mutata in deterius ejusdem ipsius Dei ab eodem ipso Deo natura damnetur: Quod pro tua fideli intelligentia, quám sit a corde catholico secludendum, longeque fugiendum, vides.“ De an. et ej. orig. I, 4. „Jam certe etiam illud fatemini, multo melius esse hominum millia ob nullam vel levem culpam temporali morte interficere, quam membra sua, id est, membra Dei, substantiam Dei, et plane Deum, et in peccati voraginem tradere, et poenae sempiternae colligatione damnare.“ Contra Faust. XXII, 22.

zeiht[24]). Allein wenn man der Sache näher auf den Grund geht, so ist nicht einzusehen, mit welchem Rechte Gott die Seelen soll strafen können, da sie aus Mangel an Willensfreiheit nicht schuld sind, daß sie so sind, wie sie sind, sondern vielmehr seine Nothwendigkeit, unter welcher er gestanden hatte, sich auf sie nur übergetragen hat, und sie eher Uebel erlitten, als verübet haben. Er hat kein Recht, den Richter über sie zu spielen, vielmehr soll er sich als schuldig anerkennen, und sie darob um Verzeihung bitten, daß er sie in diese Lage gebracht hat [25]).

---

[24]) „Illi dicunt naturam Dei esse in miseria: Nos negamus, sed dicimus eam naturam esse in miseria, quam de nihilo fecit Deus, et ad hoc venisse non coactam, sed voluntate peccandi. Illi dicunt naturam Dei cogi ab ipso Deo ad poenitentiam peccatorum: Nos negamus, sed dicimus eam naturam quam fecit Deus de nihilo, postea quam peccavit, cogi ad poenitentiam peccatorum. Illi dicunt naturam Dei ab ipso Deo accipere veniam: Nos negamus, sed dicimus eam naturam quam fecit Deus de nihilo, si se a peccatis suis ad Deum suum converterit, accipere veniam peccatorum.“ De gen. contra Man. II, 29.

[25]) „Si ergo istis membris dei vestri, velut animae humanae ac rationali, esset, ut dixi, peccandi vel non peccandi liberum voluntatis arbitrium, recte fortasse pro gravibus criminibus illo globi supplicio plecterentur: nunc autem libertatem voluntatis illas particulas habuisse, dicere non potestis, quam totus Deus ipse non habuit: quia si eas non mitteret in peccatum, totus a tenebrarum gente pervasus peccare cogeretur: quod si cogi non possent, peccavit, cum eas eo misit ubi cogi possent, et ideo magis ipse illo velut parricidali culleo dignus, qui hoc fecit libero imperio, quàm illae quae obtemperando illuc ierunt, ubi recte vivendi arbitrium liberum perdiderunt. Si autem ad peccandum et ipse invasus atque possessus cogi posset, nisi per suae partis primo flagitium, deinde supplicium, sibi providisset, nullaque fuit in deo vestro, nec in ejus partibus libera voluntas: non se fingat judicem, sed agnoscat reum; non quia passus est quod nolebat, sed quia se simulat justa retribuere, damnando eos, quos novit malum passos esse potius, quam fecisse: quod ad hoc tantum simulat, ne victus inveniatur; quasi aliquid prosit alicui misero, si felix aut fortunatus vocetur.“ „Miror, si frontem habebit inferendo in eos quasi vindictam, a quibus petere deberet veniam, et dicere, Obsecro, ignoscite, membra mea estis: quando ego in vos istud nisi vic-

In solcher Weise hat Augustinus den Kampf gegen den Pantheismus geführt, und diese speculative Riesenschlange, die sich ihm

---

tus necessitate facere possem?“ Contra Faust. XXII, 22. Diese Art Entgegnung Augustin's erhält ihr Verständniß aus dem Princip-Dualismus des Manichäismus, wonach Gott als das gute (oder Licht-) Princip ein böses Princip oder das Princip der Finsterniß feindlich sich gegenüber hatte, und gegen welches er in dem Kampfe, der sich entsponnen hatte, Theile von ihm, d. i. die Seelen, preisgab, um sich als Ganzes zu retten. Darum sagt Augustinus l. c.: „Saltem ergo non accuset eas, quarum obedientia tutus est, quarum morte securus est. Si enim coactus est proeliari, numquid et calumniari? Nam quando se errare a priore sua lucida natura passae sunt et inimicae lumini sancto exstiterunt, ad hoc utique ab hoste coactae sunt, cui si resistere non valuerunt, innocentes damnantur.“ Allein die darin ausgesprochene Grundwahrheit gilt insofern auch vollkommen gegen den vollen Pantheismus, als auch dieser in Gott keine Freiheit hinsichtlich seiner Manifestatio ad Extra, sondern nur eine absolute Nothwendigkeit erkennt — (m. vergl. oben S. 122 ff.), und, da die einzelnen Wesen nur die Manifestationen der Einen göttlichen Wesenheit sind, ebenso wenig in diesen eine Freiheit anerkennen kann. „Die Zufälligkeit der Begebenheiten und Handlungen," sagt Schelling Methode des akad. Stud. ꝛc. S. 177 f., findet der gemeine Verstand vorzüglich durch die Zufälligkeit der Individuen begründet. Ich frage dagegen: was ist denn dieses oder jenes Individuum anders, als eben das, welches diese oder jene bestimmte Handlung ausgeführt hat; einen andern Begriff gibt es von ihm nicht: war also die Handlung nothwendig, so war es auch das Individuum. Was selbst von einem noch untergeordneten Standpunkte allein als frei und demnach objectiv zufällig in allem Handeln erscheinen kann, ist bloß, daß das Individuum von dem, was vorherbestimmt und nothwendig ist, dieses Bestimmte gerade zu seiner That macht: übrigens aber und was den Erfolg betrifft, ist es, im Guten wie im Bösen, Werkzeug der absoluten Nothwendigkeit." Nun sagt Schelling freilich (Denkmal der Schrift v. d. göttl. Dingen ꝛc. S. 133): „Das natürliche Gefühl, gleichwie der Verstand, sagt uns, daß wenn es zu dem, was bös genannt wird, keinen freien Willen gibt, auch das Böse unmöglich ein wahrhaft Böses seyn kann;" allein wenn er (Philos. Schriften I. Bd. S. 492) sich dahin ausspricht: „Das Böse folgt begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung Gottes," und wenn er ebendaselbst das Böse in eine so nothwendige Verbindung mit Gott bringt, daß er nicht ansteht, zu sagen: „Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht seyn," wie er schon vorher behauptet hat: „Da das Böse unläugbar, wenigstens als allgemeiner Gegensatz, wirklich ist, so kann zwar zum Voraus kein Zweifel seyn, daß es zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen," indem er,

selber in seiner Jugend, da er ein Jünger der Manichäer und ein Verehrer der Neuplatoniker war, genahet hatte, um ihn zu umstricken, mit der göttlichen Kraft des Christenthums von sich geschleudert und niedergetreten. Wollte man die hiefür anführbaren Stellen alle ausheben: man müßte fast seine sämmtlichen Schriften gegen die Manichäer ausschreiben; darum konnte sich's für den hier gesteckten Zweck nur um die Aushebung der betreffenden Grundgedanken handeln, und mußte auch die Auswahl der Stellen auf diese beschränkt werden.

---

um sich zu offenbaren, „die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen muß," (S. 451. 454; vergl. 458 f. 476): so entsteht doch wohl mit Recht die Frage, wie man denn das Böse noch ein Böses nennen kann, wofür das Individuum verantwortlich gemacht und für strafbar erklärt werden kann? Was die speculativen Windungen zu Tage gefördert haben, um das Böse noch als Böses hinzustellen, gilt nicht als Antwort auf diese Frage, sondern die giltige Antwort darauf sind die Früchte, welche der über die Schranken der Schule ins Leben hinausgetretene, practisch gewordene, ins Fleisch und Blut übergegangene Pantheismus bereits getragen hat, und noch weiterhin erwarten läßt. „Hier," ist mit Günther Vorschule II. Abth. S. 38 zu bemerken, „hört das Böse auf böse zu seyn, und die Moralphilosophen können sich die Mühe ersparen, Theodiceen zu schreiben, um das Böse wie das Uebel in der Welt zu erklären, und mit dem Urguten in Harmonie zu bringen." „Das Rechten und Richten mit Gott des Bösen in der Welt wegen, hat allen Sinn verloren, wenn sich Letzteres zu Gott eben so verhält, wie Zahn und Nagel, Horn und Huf an den Thierorganismen, als Gliedmassen der Mutter Natur." S. 66. Um dem Individuum das verantwortliche Böse in die Schuhe zu schieben, behauptet man zwar (s. Schelling philos. Schriften I. Bd. S. 439; vergl. Denkmal ꝛc. S. 132): „Die Selbstheit kann sich trennen von dem Lichte, oder der Eigenwille kann streben, das was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu seyn, das was er nur ist, inwiefern er im Centro bleibt, auch in der Peripherie oder als Geschöpf zu seyn;" allein man hat es eben auch nur behauptet, damit man sich doch auch an die lebendige Wirklichkeit anschließe, welcher man nicht aus dem Wege gehen, und aus welcher man das Böse nun einmal nicht wegleugnen kann. Aus dem Wesen folgt es nicht. „Ein wesenhaft Göttliches," sagt Günther a. a. O., „könnte nie den Gedanken fassen: Gottes Gesetz zu negiren, und dadurch mit Gott und Sich zugleich in Widerspruch zu treten." I. Abth. S. 242; vergl. II. Abth. S. 37 f. Und „auf welche Weise immer das Böse in Gott hineingetragen werden mag, so setzt es Ihn doch mit Ihm selbst in Widerspruch, was ein Unding ist, da Gott Sich stets entsprechen muß." II. Abth. S. 80.

Was also in der Bestimmung der Natur und Wesenheit der menschlichen Seele ihm als wissenschaftliche Ueberzeugung feststeht, ist: die menschliche Seele ist ebenso wenig aus dem Wesen Gottes, als sie aus dem Wesen der Natur ist, sondern sie ist ein mittleres Seyn, höher als die Natur, geringer als Gott, welches aber in seiner Erhabenheit über die Natur durch seine Vernünftigkeit seine Gottebenbildlichkeit beurkundet [26]).

---

[26]) „Jam non possit inveniri nomen, quo proprie distinguatur ista natura, quae nec corpus, nec Deus est nec vita sine sensu, qualis potest credi in arboribus, nec vita sine rationali mente, qualis est in pecoribus; sed vita nunc minor quam Angelorum, et futura quod Angelorum, si ex praecepto sui creatoris hic vixerit.“ De gen. ad litt. VII, 21. „Sic enim ordinata est naturarum ordine, non locorum, ut supra illam non sit nisi Deus.“ De Trin. XIV, 14. n. 20. „Superior illâ solus Deus est, inferius illâ solum corpus.“ De musica VI, 5. n. 13. „Animam rationalem non beatificari nisi a Deo, corpus non vegetari nisi per animam, atque esse quamdam medietatem inter Deum et corpus animam.“ Tract. 23 in Ev. Joan. 5 n. 6. „Homo enim videtis unde constat: ex anima et corpore; sed ipsa anima humana habet aliquid, quod non habent animae pecorum. Nam et pecora animam habent, et animalia vocantur; non enim vocarentur animalia, nisi ab anima, et videmus, quia et ipsa vivunt. Sed quid habet amplius homo, unde factus est ad imaginem Dei? Quia intelligit et sapit, quia discernit bonum a malo: in hoc factus est ad imaginem et similitudinem Dei.“ Enarr. II in Ps. 29 n. 2. „Imago Dei intus est, non est in corpore; non est in auribus istis, quas videtis, et oculis et naribus et palato et manibus et pedibus, sed est facta tamen; ubi est intellectus, ubi est mens, ubi ratio investigandae veritatis, ubi est fides, ubi est spes vestra, ubi caritas vestra: ibi habet Deus imaginem suam.“ Enarr. in Ps. 48 n. 11. „Sed quia non omnino aequalis fiebat illa imago Dei, tamquam non ab Illo nata, sed ab Eo creata: hujus rei significandae causa ita imago est, ut ad imaginem sit i. e. non aequatur parilitate, sed quadam similitudine accedit.“ De Trin. VII, 5. Aus diesen Stellen, welche noch mit unzähligen anderen vermehrt werden könnten, erhellet, daß Augustinus die Ebenbildlichkeit der menschlichen Seele mit Gott in das Wesen derselben setzte. Calvin, Instit. relig. christ. l. I c. 15 §. 4 (Genev. 1559), setzt sie in die Beschaffenheit: „Unde colligimus imaginem Dei initio luce mentis, in cordis rectitudine

§. 3.
Verhältniß zwischen Seele und Geist im Menschen.

Mit der Frage über die Natur und Wesenheit der menschlichen Seele hängt nun aber wesentlich die Frage über das Verhältniß zwischen Seele und Geist im Menschen zusammen. Ist die Seele zugleich Geist, und der Geist zugleich Seele? Sind beide substanzialiter Eins, und liegt ihr Unterschied nur in einer verschiedenen Beziehungsweise, oder sind beide auch substanzialiter verschieden, so daß der Mensch in der Totalität seines Wesens aus einer Dreiheit besteht, aus Leib und Seele und Geist?

Augustinus spricht wohl hie und da von einer solchen Dreiheit im Menschen [1]), aber nicht im Sinne der Trichotomie der Manichäer, welche zwei Seelen im Menschen annahmen, eine gute und eine böse, und die gute (den Geist) für einen Theil aus der Lichtnatur des guten Gottes hielten, die böse aber oder thierische Seele, als den Sitz aller ungöttlichen Lüste und Begierden, aus dem bösen Principe oder dem Principe der Finsterniß entsprungen seyn ließen [2]).

---

partiumque omnium sanitate conspicuam fuisse Dei imaginem" —; und mißbilliget die Speculation Augustins: „Illa Augustini speculatio minime firma est, animam Trinitatis esse speculum, quia in ea resident intellectus, voluntas, memoria;" allein daß Augustinus tiefer geblickt hat, ist jetzt schon keine Frage, und das Falsche der Ansicht Calvin's wird weiter unten aufgezeigt werden.

[1]) „Natura certe tota hominis est spiritus, anima et corpus." De an. et ej. orig. IV, 2 n. 3. „Et utrumque ad naturam hominis pertinere, ut totus homo sit spiritus et anima et corpus." L. c. II, 2.

[2]) „Duo animarum genera esse dicunt, unum bonum, quod ita ex Deo sit, ut non ex aliqua materia vel ex nihilo ab eo factum, sed de ipsa ejus omnino substantia pars quaedam processisse dicatur; alterum autem malum, quod nulla prorsus ex parte ad Deum pertinere credunt, credendumque commendant. Et ideo illud summum bonum, hoc vero summum malum esse praedicant, atque ista duo genera fuisse aliquando discreta, nunc esse commixta." De duab. anim. contra Man. c. 12 n. 16. „Scripsi adhuc presbyter contra Manichaeos de duabus Animabus, quarum dicunt unam partem Dei esse, alteram de gente tenebrarum, quam non condiderit Deus, et quae sit Deo coaeterna: et has ambas animas, unam bonam, alteram

Vielmehr weiset er ihnen in seinen zahlreichen Streitschriften gegen

---

malam, in uno homine esse delirant: istam scilicet malam, propriam carnis esse dicentes, quam carnem etiam dicunt gentis esse tenebrarum; illam vero bonam, ex adventitia Dei parte, quae cum tenebrarum gente conflixerit, atque utramque miscuerit; et omnia quidem bona hominis illi bonae animae; omnia vero mala illi malae animae tribuunt." Retract. I, 15. Aus contra Faust. XXI, 3. 4 erhellet, daß sich die Manichäer gegen den Vorwurf, als nähmen sie zwei Götter an, zu vertheidigen suchten. Allein Augustinus entgegnet ihnen: Es handelt sich hier nicht um den Namen, sondern um die Sache. Unvermögend wie ihr seyd, den Einen guten Gott zu begreifen, und zu unterscheiden zwischen dem, was Derselbe in seiner Barmherzigkeit, und dem, was er in seiner Gerechtigkeit thut, theilet ihr Demselben nur die guten Gaben zu, und schiebet den von seiner Strafgerechtigkeit verhängten Uebeln ein anderes höheres allgemein waltendes Wesen, also einen andern Gott, wenn ihr ihn auch nicht so nennet, unter, welchem ihr selbst noch das zuschreibet, was ihr selbst Unrechtes thuet. „Vos autem non valentes discernere quid faciat Deus beneficio, quid judicio, quia et a corde et ab ore vestro longe est Psalterium nostrum, ubi dicitur, Misericordiam cantabo tibi, Domine; quidquid vos pro infirmitate humanae mortalitatis offenderit, alienatis omnino ab arbitrio et judicio Dei veri: videlicet habentes paratum alterum deum malum, quem vobis non veritas ostendit, sed vanitas fingit, cui tribuatis non solum quidquid facitis injuste, verum etiam quidquid patimini juste; ita Deo tribuentes beneficia donorum, et ei auferentes judicia poenarum, quasi de alio dixerit Christus quòd praeparaverit ignem aeternum malis, quàm de illo qui facit solem suum oriri super bonos et malos, et pluit super justos et injustos. Unde hìc tantam bonitatem, et ibi tantam severitatem ad unum pertinere Deum non intelligitis, nisi quia misericordiam et judicium cantare non nostis? . . . Quanto melius est ita (v. Rom. 11, 32) mirari, quod investigare non sufficis, quam propterea velle alterum deum malum fingere, quia unum bonum non potuisti comprehendere? Non enim de nomine agitur, sed de opere." Ihr verwahrt euch dagegen, daß man euch die Annahme zweier Götter unterlege lasset aber dieses zweite, Gott gegenüberstehende, Wesen sich bereits in das Schöpfungswerk theilen, und so heißt denn doch das wohl einen zweiten Gott einführen! „Nam cito videtur Faustus se defendisse, cum ait, Non dicimus duos deos, sed Deum et Hylen. Porro autem cum quaesieris quam dicat Hylen, audies plane describi alterum deum. Si enim materies informis corporalium formarum capax ab eis Hyle appellaretur, quae appellata est ab antiquis, nemo eam nostrûm

sie bis zur Evidenz nach, daß der Ursprung des Bösen lediglich im freien Willen der Creatur zu suchen sey [3]), und daß es keine böse Substanz gebe, sondern daß jede Substanz als Substanz gut sey [4]).

---

coargueret dici deum. Nunc vero quantus error est, quanta dementia, vel materiem corporum dicere opificem corporum, vel opificem corporum negare Deum. Quia ergo quod Deus verus facit, id est, corporum, elementorum, animalium qualitates et formas, ut corpora, ut elementa, ut animalia sint, hoc vos dicitis nescio quem alterum facere; quolibet eum nomine vocitetis, recte dicimini errore deum alterum inducere."

[3]) Dieser Nachweis wird weiter unten in der Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens geliefert werden.

[4]) „Omnis autem natura inquantum natura est, bonum est." De nat. boni contra Man. c. 1. „Naturam voco, quae et substantia dici solet." De lib. arb. III, 13. „Proinde nec ipsius diaboli natura, inquantum natura est, malum est: sed perversitas eam malam facit." De Civ. Dei XIX, 13 n. 2. Es ist nämlich alles endliche substanzielle Seyn mit Maaß und Form und Verhältniß eine göttliche Setzung: „Ipsarum enim naturarum est Deus auctor et conditor." De gen. ad litt. II, 15. „Non enim est ulla natura etiam in extremis infimisque bestiolis, quam non ille constituit, a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo, sine quibus nihil rerum inveniri vel cogitari potest." De Civ. Dei XI, 15. Das Böse hat kein Seyn für sich, sondern es kommt nur am Guten vor als Zerrüttung und Zerstörung des Maaßes, der Form und des natürlichen Verhältnisses. Man denke sich diese Verschlimmerung weg, und man hat das reine Gute. Es kann sonach das Gute als rein für sich seyend gedacht werden, nicht aber das Böse, sondern dieses immer nur als Corruptio am Guten. Was corruptibl ist, ist gut; denn wäre es nicht gut, so wäre es auch keiner Verschlimmerung fähig. Incorruptibl ist nur das absolut Gute. „Et manifestatum est mihi, quoniam bona sunt quae corrumpuntur, quae neque si summa bona essent neque nisi bona essent, corrumpi possent; quia si summa bona essent, incorruptibilia essent: si autem nulla bona essent, quod in eis corrumperetur non esset. Nocet enim corruptio, et nisi bonum minueret, non noceret." Confess. VII, 12. „Non ergo mala est, in quantum natura est, ulla natura; sed cuique naturae non est malum nisi minui bono." De nat. boni contra Man. c. 17. „Quaerendum est quid sit malum: quod nihil aliud est quam corruptio, vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis. Mala itaque natura dicitur, quae corrupta est: nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura

Gestützt auf die Urbestimmung, welche die heil. Schrift in der

---

est, bona est." L. c. cap. 4. „Malumque illud quod quaerebam unde esset, non est substantia: quia si substantia esset, bonum esset." Confess. l. c. „Sed ipsa quoque vitia testimonium perhibent bonitati naturarum. Quod enim malum est per vitium, profecto bonum est per naturam. Vitium quippe contra naturam est, quia naturae nocet: nec noceret, nisi bonum ejus minueret. Non est ergo malum nisi privatio boni. Ac per hoc nusquam est nisi in re aliqua bona: et si non summè bona (absolut gut), quoniam summe bona incorruptibilis et immutabilis perseverat, ut Deus est; non tamen nisi in bona, quoniam non nocet nisi minuendo quod bonum est. Ac per hoc bona sine malis esse possunt . . : mala vero sine bonis esse non possunt." Contra adversar. Leg. et Proph. I, 5; cf. contra ep. Man. c. 34; de Civ. Dei XIV, 11. „Si tollantur ea quae bona sunt, natura nulla erit; si autem tollantur ea quae displicent, incorrupta natura remanebit." Contra ep. Man. c. 33. Es gibt nun allerdings in der unorganischen und organischen Natur Substanzen, welche eine schädliche Wirksamkeit äußern; allein deßwegen ist nicht die Substanz als Substanz ein Uebel, sondern das Ueble liegt nur im Verhältnisse ihrer Inconvenienz, wenn sie gerade mit einer gewissen Substanz in Verbindung kommt, während sie hinwieder für andere Substanzen sogar ein Gut ist und wohlthätig wirket. „Quis enim meliuscule imbutus et eruditus, non videat per inconvenientiam corporalis temperationis haec laedere, ac rursus per convenientiam non laedere, saepe etiam commoda non parva conferre? Nam si illud venenum per se ipsum malum esset, eumdem scorpionem magis priusque perimeret. At contra si ei penitus aliquo pacto detrahatur, sine dubitatione interiret. Ergo illius corpori malum est amittere, quod nostro recipere. Item illi bonum est habere id, quo nobis bonum est carere. Erit ergo eadem res et bonum et malum? Nullo modo; sed malum est quod contra naturam est: hoc enim et bestiae illi et nobis malum est, id est ipsa inconvenientia, quae sine dubio non est substantia, imo est inimica substantiae. . . . Quaedam facinorosa mulier Atheniensis, ut prodit historia, venenum quod certo modulo damnati ut morerentur hauriebant, paulatim bibendo sine ullo vel levi incommodo valetudinis effecit ut biberet. Itaque cum esset aliquando damnata, legitimam illam quantitatem veneni, quam consuetudine vicerat, accepit ut ceteri, nec ut ceteri exstincta est. Quod cum esset magno miraculo, missa est in exsilium. Quid, putamus si venenum malum est, istam fecisse ut sibi malum non esset? Quid hoc absurdius? Sed quia inconvenientia malum est, fecit potius ut per moderatam

Schöpfungsgeschichte über die zwei substanziell verschiedenen Bestandtheile des Menschen enthält, huldiget er der Dichotomie, und bedient sich gewöhnlich der gewöhnlichen Ausdrucksweise: Der Mensch besteht aus Leib und Seele [5]) Den Leib rechnet er als

consuetudinem illud corpus suo corpori conveniret. Nam quando illa qualibet calliditate posset efficere, ut sibi inconvenientia non noceret? Quid ita? Quia quod vere et generaliter malum est, et semper et omnibus nocet. Oleum nostris corporibus commodum est, animalium autem multis, quae sex pedes habent, vehementer adversum. Elleborum, nonne alio modo cibus est, alio medicamentum, alio venenum? Salem immoderatius acceptum, quis non venenum esse clamaverit? quot autem et quantae corporis commoditates ex eo sint, quis potest numerare? Aqua maris terrenis animalibus cum bibitur, noxia est: multorum autem corporibus, dum illâ humectantur, accommodatissima et utilis: in utroque autem piscibus saluti et voluptati est. Panis hominem alit, accipitrem necat. Coenum ipsum, quod et haustum et olfactum graviter offendit et laedit, nonne et aestate tactum refrigerat, et vulneribus quae ab igne acciderunt, medicamentum est? Quid stercore aspernabilius? quid cinere abjectius? At haec tantas agris utilitates afferunt, ut eorum inventori, a quo etiam stercus nomen accepit, Stercutio divinos honores Romani deferendos putarent. Sed quid parva colligam, quae sunt innumerabilia? Quatuor ipsa quae in promtu sunt elementa, quis dubitet prodesse per convenientiam, inconvenienter autem adhibita, vehementer adversa esse naturae? Nos qui aëre vivimus, et terra et aqua obrutos necant: innumerabilia vero animantia per arenam laxioremque terram repunt vitaliter: pisces autem in hoc aëre moriuntur. Ignis corpora nostra corrumpit, sed convenienter adhibitus, et resumit a frigore et morbos innumerabiles pellit. Sol iste cui genu flectitis (sc. Manichaei), quo vere nihil inter visibilia pulcrius invenitur, aquilarum oculos vegetat, nostros sauciat inspectus et tenebrat: sed fit per consuetudinem, ut nos quoque in eo sine incommodo aciem figamus ... Considerate potius hanc inconvenientiam universale malum esse etc." De mor. Man. II, 8; cf. de gen. ad litt. III, 14—19; de Civ. Dei XII, 4. „Ita multa quibusdam sunt noxia, quamvis non sint mala." Contra Faust. XV, 8. Man vergleiche hierüber auch Leibnitz Theodic. II. §. 194 ff.

[5]) „Nihil est in homine, quod ad ejus substantiam pertineat atque naturam, praeter corpus et animam." Serm. 150 de verb. Act. Apost. 17 c. 4. „Corpus vero animae cohaerere, ut homo totus et plenus sit, natura nostra ipsa

wesentlich zum Begriffe des Menschen gehörig, so daß der Mensch nur Mensch ist durch die beiden Bestandtheile in ihrer einheitlichen Verbindung [6]). Ebenso erkennt er den Leib als ein Wunderwerk

---

teste cognoscimus.“ De Civ. Dei X, 29. „Homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore.“ L. c. XIII, 24. „Corpus et anima unus homo, quamvis corpus et anima non sint unum..; neque enim ejusdem naturae est homo exterior cujus interior.“ Ep. 238 ad Pascent. n. 12. Die neue Weisheit, oder wie Oppermann a. a. O. sagt, „die radicale Wissenschaft“ will von einer solchen Zweitheiligkeit der menschlichen Natur nichts mehr wissen. Den Einen ist der Leib nur ein Präcipitat des Geistes, und den Andern umgekehrt der Geist nur ein Sublimat des Leibes, welcher Spiritualismus und Materialismus, wie Erdmann a. a. O. S. 41 mit Recht bemerkt, im Grunde dasselbe besagen, nämlich den Monismus, und darum auf einen bloßen Wortstreit hinauslaufen, indem, wenn zwischen Leib und Seele nur ein quantitativer Unterschied angenommen wird, es ganz gleichgiltig ist, ob man den Leib zu einem compakteren Geist oder den Geist zu einem verfeinerten Leib macht. Auch Schelling (Meth. d. akad. Stud. ꝛc. S. 130 f.) will, wie leicht begreiflich, daß man von einem realen Gegensatze zwischen Leib und Seele, wie solcher im wirklichen und empirischen Menschen eine Erscheinung sey, abstrahire, und zu der wesentlichen und absoluten Identität der Seele und des Leibes vordringe, indem eine dem Leibe entgegengesetzte Seele etwas sey, das gar nicht existire. Kant huldigte in Bezug auf die Bestandtheile des Menschen noch der guten alten Dichotomie, wie er denn überhaupt vom Pantheism und Materialism ferne war; darum wird er von Dr. Strauß (Christl. Glaubensl. ꝛc. II. B. S. 656) bemitleidet mit einem Ausrufe: „Welcher Dualismus in Kant“! —, wiewohl, um mit Oppermann zu reden, „auch der krasseste Materialist nicht wird läugnen können, daß die Gesetze, wonach unsere geistige Thätigkeit vor sich geht, andere sind, als wonach die körperliche Thätigkeit bestimmt wird.“ Man vergl. hierüber Leibnitz Theodic. I §. 61; dissert. de conform. fid. cum rat. §. 55. Den absoluten Spiritualismus nennt Ennemoser (der Geist des Menschen in der Natur ꝛc. Stuttg. und Tüb. 1849 S. 59) ein Phantom, und den absoluten Materialismus, der den Geist des Menschen bloß als eine höhere Potenz der Materie ansieht, eine Absurdität, weil er sich selbst aufhebt, wenn er die Materie zu Geist macht, daß sie kein Stoff mehr ist, und wenn er das Sinnliche zum Uebersinnlichen, den Stoff zur Idee, die Raumgröße zur Zeitzahl macht. Ueber die Dichotomie als Lehre der h. Schrift siehe Staudenmaier Dogmat. III B. II Abth. S. 357 ff.; Zuckrigl christl. Offenb.-Moral ꝛc. S. 61 ff.

[6]) „Horum autem trium hoc eligit tertium, hominemque nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitratur.“ De Civ. Dei XIX, 3. „Quisquis

der göttlichen Güte und Vorsehung, und weiset zu diesem Behufe hin auf die Form und Gestalt und den ganzen Bau desselben, auf die Vertheilung der Sinne, auf die zweckmäßige Anordnung und Einrichtung der Glieder für die Dienste des Geistes, auf die Uebereinstimmung und das entsprechende Ebenmaaß unter den sämmtlichen Theilen, so daß mit der Zweckmäßigkeit zugleich auch die Zierde zu bewundern ist; auf die Verzweigung der Venen und Nerven, auf das Eingeweide, was alles die Aerzte als Anatomiker aufzeigen, wenn sie in menschlichen Leichnamen auf eine eben nicht menschliche Weise herumwühlen und schneiden, zwar zur Förderung ihrer wissenschaftlichen Kenntnisse, ohne aber in den verschiedenen Organen nach dem höheren Zahlenverhältnisse zu forschen, welches,

---

ergo a natura humana corpus alienare vult, desipit." De an. et ej. orig. IV, 2 n. 3. In dieser Hinsicht hat sich Augustinus über jene Einseitigkeit bei Plato Alcib. I. p. 130 c., welche sich bei Cicero Somn. Scip. c. 8 (cf. Tusc. disp. I, 22) also formulirte: „Nec enim tu is es, quem forma ista declarat, sed mens cujusque is est quisque; non ea figura, quae digito demonstrari potest," erschwungen, und nennt de Civ. Dei XIII, 24 den Leib „tamquam homo exterior," wie de pecc. merit. et remiss. II, 7 hinwieder die Seele „homo interior", und sagt de Trin. IV, 3: „Hoc utrumque interius et exterius simul unus homo." Es ist ganz im Sinne Augustins, wenn Thomas Aqu. quaest. disput., de anima art. 1 sagt, der Leib sey für die Seele nicht ein Accidens, sondern ad completionem speciei: „Ad Primum ergo dicendum, quod, licet anima habeat esse completum, non tamen sequitur, quod corpus ei accidentaliter uniatur. Tum quia illud idem esse, quod est animae, communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi; tum etiam, quia etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam, sed corpus advenit ei ad completionem speciei." Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint auch eine einstige Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Leibe am Tage der Vollendung in der That selbst als etwas Nothwendiges für den vollen Begriff des Menschen in alle Ewigkeit, damit, wie Aug. contra Faust. Man. XXIV, 2 sagt, „totum, quod creatum est, recreetur, et totum, quod factum est, reficiatur, Illo recreante, qui creavit, et reficiente, qui fecit" — cf. ib. XI, 3. 7. 8; de Trin. IV, 3; XIII, 9 —, was auch allen Männern der Wissenschaft, die den positiven Grund sich bewahret haben, wie z. B. Schubert l. c. §. 45 S. 452 f., Ennemoser a. a. O. §. 150, etwas Unbezweifelbares, dagegen aber freilich den Männern der Negation und Destruktion, wie dem Dr. Strauß l. c. §§. 103. 104, ein Unding ist.

wenn es erkannt würde, sicher jenem Innerlichen, welches jetzt nicht als schön gilt, in der Schönheit nach dem Urtheile des Geistes noch den Vorzug vor dem äußerlich Schönen zuzöge. Ueberhaupt könne man, wenn man bedenkt, daß am menschlichen Leibe nicht blos das Nothwendige bereits auch zur Zierde dient, sondern einiges blos zur Zierde da ist, erkennen, daß bei der Schöpfung desselben auf die Würde und Erhabenheit noch mehr, als auf die Nothwendigkeit Bedacht genommen worden ist [7]). Aus dem offenbaren Substanz-

---

[7]) „Jam vero in ipso corpore, quamvis nobis sit cum belluis mortalitate commune, multisque earum reperiatur infirmius, quanta Dei bonitas, quanta providentia tanti Creatoris apparet? Nonne ita sunt in eo loca sensuum et cetera membra disposita, speciesque ipsa ac figura et statura totius corporis ita modificata, ut ad ministerium animae rationalis se indicet factum? Non enim ut animalia rationis expertia prona esse videmus in terram, ita creatus est homo: sed erecta in coelum corporis forma admonet eum, quae sursum sunt sapere. Porro mira mobilitas, quae linguae ac manibus adtributa est, ad loquendum et scribendum apta atque conveniens, et ad opera artium plurimarum officiorumque complenda, nonne satis ostendit, quali animae ut serviret tale sit corpus adjunctum? Quamquam et detractis necessitatibus operandi, ita omnium partium congruentia numerosa sit et pulcra sibi parilitate respondeat, ut nescias utrum in eo condendo major sit utilitatis habita ratio, quam decoris. Certe enim nihil videmus creatum in corpore utilitatis caussa, quod non habeat etiam decoris locum. Plus autem nobis id appareret, si numeros mensurarum, quibus inter se cuncta connexa sunt et coaptata, nossemus: quos forsitan datâ operà in his quae foris eminent, humana posset vestigare solertia; quae vero tecta sunt, atque a nostris remota conspectibus, sicuti est tanta perplexitas venarum atque nervorum et viscerum, secreta vitalium, invenire nullus potest. Quia etsi medicorum diligentia nonnulla crudelis, quos anatomicos appellant, laniavit corpora mortuorum, sive etiam inter manus secantis perscrutantisque morientium, atque in carnibus humanis satis inhumane abdita cuncta rimata est, ut quid, et quomodo, quibus locis curandum esset addisceret; numeros tamen de quibus loquor, quibus coaptatio, quae ἁρμονία graece dicitur, tamquam cujusdam organi, extrinsecus atque intrinsecus totius corporis constat, quid dicam, nemo valuit invenire, quos nemo ausus est quaerere? Qui si noti esse potuissent, in interioribus quoque visceribus, quae nullum ostentant decus, ita delectaret pulcritudo ratio-

Dualismus aber, welchen er in der Welt überhaupt annimmt [8]), und aus der Bestimmtheit, mit welcher er sich hinsichtlich der substanziellen Bestandtheile des Menschen für die Dichotomie erklärt, wobei er statt Seele nichtminder auch Geist sagt: Der Mensch besteht aus Leib und Geist [9]), folgt, daß er zwischen Seele und Geist im Menschen keinen substanziellen Unterschied annimmt, sondern daß ihm beide substanziell Eins sind, wie sie denn auch in der Sprache des Lebens für einander gesetzt werden [10]). Der

nis, ut omni formae apparenti quae oculis placet, ipsius mentis, quae oculis utitur, praeferretur arbitrio. Sunt vero quaedam ita posita in corpore, ut tantummodo decorem habeant, non et usum: sicut habet pectus virile mamillas, sicut facies barbam, quam non esse munimento, sed virili ornamento, indicant purae facies feminarum, quas utique infirmiores muniri tutius conveniret. Si ergo nullum membrum est, in his quidem conspicuis, (unde ambigit nemo,) quod ita sit alicui operi accommodatum, ut non etiam sit decorum; sunt autem nonnulla, quorum solum decus, et nullus est usus: puto facile intelligi in conditione corporis dignitatem necessitati fuisse praelatam.“ De Civ. Dei XXII, 24 n. 4.

[8]) „Omnis quippe natura aut spiritus, aut corpus est. Spiritus incommutabilis Deus est: spiritus mutabilis facta natura est, sed corpore melior.“ De nat. boni contra Man. c. 1. „Et ipsa universa creatura spiritualis et corporalis, saepe coelum et terra nominatur.“ De gen. ad litt. II, 13 n. 27. „In quibus rebus quaedam spiritalia, quaedam corporalia condidit . . . Spiritalem autem creaturam corporali praeposuit.“ L. c. VIII, 20. „Omnis creatura partim corporalis, partim vero incorporalis, quam etiam spiritalem vocamus.“ Ep. 102 ad Deogr. qu. 3 n. 20.

[9]) „Homo enim constat ex corpore et spiritu.“ Serm. 128 de verb. Evang. Joan. 5, c. 7. „Et ab anima namque, et a carne, quae sunt partes hominis, potest totum significari, quod est homo.“ De Civ. Dei XIV, 4 n. 2. „Modus, quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est.“ L. c. XXI, 10. „Nihil invenimus amplius in homine, quam carnem et animam: totus homo hoc est, spiritus et caro.“ Enarr. in Ps. 145 n. 5.

[10]) „Itane tu ignorabas, duo quaedam esse animam et spiritum secundum id, quod scriptum est: „„Absolvisti a spiritu meo animam meam,““ et utrumque ad naturam hominis pertinere, ut totus homo sit spiritus et anima et corpus; sed aliquando duo ista simul nomine animae nuncupari, quale est illud: „„Et factus est

Unterschied zwischen beiden kann sich ihm sonach nur mehr auf die verschiedenen Thätigkeitsäußerungen der Einen geistigen Substanz des Menschen zurückführen [11]). Im Allgemeinen ist ihm schon jede Substanz, welche keine materielle oder körperliche ist, eine geistige, und somit auch die Seele [12]). Nach der Ausdrucksweise der heil. Schrift und nach der Wortbedeutung von spirare „hauchen, wehen", hat, bemerkt er, der Begriff spiritus im Sinne von Athem des Lebens, Lebensgeist, Lebenskraft, einen so weiten Umfang, daß nach Oben Gott, und nach Unten jede Thierseele damit bezeichnet wird; ja selbst auf die wehende Luft, die doch offenbar etwas Körperliches ist, wird der Ausdruck angewendet [13]). Aber der wesentliche Unter-

---

homo in animam vivam"" — ibi quippe et spiritus intelligitur; itemque aliquando utrumque nomine spiritus dici, sicuti est: „„Et inclinato capite tradidit spiritum,"" ubi et anima necesse est intelligatur, et utrumque unius esse substantiae? Puto, quod ista jam sciebas." De an. et ej. orig. II, 2; cf. IV, 13.

[11]) „Anima aliquando ita dicitur, ut cum mente intelligatur; veluti cum dicimus hominem ex anima et corpore constare: aliquando ita, ut excepta mente dicatur. Sed cum excepta mente dicitur, ex iis operibus intelligitur, quae habemus cum bestiis communia. Bestiae namque carent ratione, quae mentis semper est propria." De 83 quaest. qu. 7.

[12]) „Quidquid enim corpus non est, et tamen aliquid est, jam recte spiritus dicitur." De gen. ad litt. XII, 7. „Nam hoc nomen, quod spiritus dicitur, non secundum id, quod refertur ad aliquid, sed secundum id, quod aliqua natura significatur, omnis incorporea natura spiritus in Scripturis appellatur." Ep. 238 ad Pascent. n. 15. „Quocirca si et illa quae de anima incorporea disputata sunt, capis et sapis, non est unde tibi displiceam, quod eam me scire dixi non corpus esse sed spiritum: quia et corpus non esse monstratur et generali nomine spiritus nuncupatur." De an. et ej. orig. IV, 23; cf. de gen. ad litt. VII, 21.

[13]) „Nam et Pater cum dicitur, nonnisi alicujus Filii dicitur, et Filius nonnisi alicujus Patris intelligitur, et Spiritus secundum id quod ad aliquid refertur, Spirantis alicujus est, et Spirans utique Spiritum spirans est." Ep. 238 ad Pascent. n. 14. „Ut ergo plenissime ac planissime noveris, eam quae anima est, more divinorum eloquiorum etiam spiritum dici, appellatur pecoris spiritus. Et utique non habent pecora illum spiritum, quem tua dilectio discernens ab anima definivit. Unde manifestum est, quod generali vocabulo

schied zwischen der Thierseele und der menschlichen Seele ist der, daß jene spiritus ist, ohne mens zu seyn, diese aber als spiritus zugleich mens, und dadurch Geist im engeren Sinne ist [14]). Seele ist nun aber diese, insoferne sie für den Körper das formende, belebende und erhaltende Princip ist [15]) und

anima pecoris recte potuit sic vocari, sicut legitur in libro Ecclesiastae (3, 21) itemque Gen. 7, 21. Ubi remotis omnibus dubitationis ambagibus, generale nomen animae esse intelligimus, spiritum. Cujus quidem nominis significatio tam late patet, ut etiam Deus vocetur spiritus. Et iste flatus aëreus, quamvis sit corporeus, appellatur in Psalmo (54,9) spiritus tempestatis. Quapropter et eam, quae anima est, etiam spiritum nuncupari, puto quod admonitus his, quae commemoravi, divinarum testimoniis paginarum, ubi et anima pecoris, cui non est intellectus, appellata legitur spiritus, non negabis ulterius.“ De an. et ej. orig. IV,23; cf. de Trin. XIV, 16. „Quid sit autem (sc. anima) non dicitur melius quam anima vel spiritus vitae. Ideo enim additur, vitae, quia et iste aër plerumque dicitur spiritus.“ De gen. ad litt. VII, 21 n. 30.

[14]) „Deus itaque summus et verus . . . et animae irrationali dedit memoriam, sensum, appetitum; rationali autem insuper mentem, intelligentiam, voluntatem.“ De Civ. Dei V, 11. „Cum enim constet esse aliquid in anima, quod proprie spiritus nominetur, quo excepto proprie nominatur et anima, jam de rebus ipsis nulla contentio est; praesertim quia illud etiam ego dico proprie vocari spiritum, quod et tu dicis, id est quo ratiocinamur et intelligimus . . . Hunc autem spiritum etiam mentem videtur (Apostolus Rom. 7, 25; Gal. 5, 17) appellare . . . Mentem quippe nostram, nisi rationale et intellectuale nostrum dicere non solemus.“ De an. et ej. orig. IV, 22. „Omnis mens spiritus est, non autem omnis spiritus mens est.“ De Trin. XIV, 16.

[15]) „Itaque hoc loco animam non secundum id, quod rationalis est, dixit, sed secundum id, quod animans corpus animal facit, dixit.“ Enarr. in Ps. 105 n. 15. „Hoc autem ordine intelligitur a summa essentia speciem corpori per animam tribui, qua est, inquantumcunque est. Per animam ergo corpus subsistit, et eoipso est, quo animatur, sive universaliter ut mundus, sive particulariter ut unumquodque animal intra mundum.“ De immort. an. c. 15. „Anima corporis materiam vivificando in unitatem concordem conformat, et non per-

in dieser Beziehung verrichtet sie alle jene Funktionen, welche man im Pflanzen- und Thierleben findet [16]); und Geist im engeren Sinne ist sie in jener höheren Potenz des Denkens und

---

mittit labi et resolvi." De gen. contra Man. II, 7 n. 9. „Cum subtrahitur corpori, cadaver jacet: cum autem adest corpori, primo condit quodammodo putores. Corruptibilis est enim omnis caro, in putredines defluit, nisi quodam condimento animae teneatur. Sed hoc commune est illi cum pecoris anima." Tract. 8 in Ev. Joan. 2 n. 2.

[16]) „Videmus enim, habere nos non solum cum pecoribus, sed etiam cum arbustis et stirpibus multa communia. Namque alimentum corporis sumere, crescere, gignere, vigere arboribus quoque tributum videmus, quae infima quadam vita continentur; videre autem atque audire, et olfactu et gustu et tactu corporalia sentire posse bestias, et acrius plerasque quam nos, cernimus et fatemur. Adde vires et valentiam firmitatemque membrorum et celeritates facillimosque corporis motus, quibus omnibus quasdam earum superamus, quibusdam aequamur, a nonnullis etiam vincimur." De lib. arb. I, 8. „Non mihi ergo videtur dictum, Factus est homo in animam vivam, nisi quia sentire coepit in corpore; quod est animatae viventisque carnis certissimum indicium. Nam moventur et arbusta, non tantum vi extrinsecus impellente, veluti cum ventis agitantur, sed illo motu quo intrinsecus agitur, quidquid ad incrementum speciemque arboris pertinet, quo ducitur succus in radicem, vertiturque in ea quibus constat herbae natura vel ligni: nihil enim horum sine interno motu. Sed iste motus non est spontaneus, qualis ille qui sensui copulatur ad corporis administrationem, sicut in omnium animalium genere, quam vocat Scriptura animam vivam. Nam et nobis nisi inesset etiam ille motus, nec crescerent nostra corpora nec ungues capillosque producerent. Sed si hoc solum esset in nobis sine sensu motuque illo spontaneo, non diceretur homo factus in animam vivam." De gen. ad litt. VII, 16. „Nondum dico de anima hominis. Cujusvis pecoris anima, quomodo regit molem suam: sensus omnes exserit, oculos ad videndum, aures ad audiendum, nares ad percipiendum odorem, oris judicium ad sapores discernendos, membra denique ipsa ad peragenda officia sua." Tract. 8 in Ev. Joan. 2 n. 2. „Atque in his omnibus non distamus a pecore, nisi quod figurà corporis non proni, sed erecti sumus. Qua in re admonemur ab eo qui nos fecit, ne meliore nostri parte, id est, animo similes pecoribus simus, a quibus corporis erectione distamus." De Trin. XII, 1.

Erkennens oder der Vernünftigkeit überhaupt, wodurch sie über der Thierseele steht [17]), und auch über die Thierwelt eine Herrschaft ausübet [18]). Diese ihre höhere Potenz ist ein innerer Sinn, durch welchen sie das nicht in die Wahrnehmung der körperlichen Sinne fallende Höhere und Unsichtbare wahrnimmt und

---

[17]) „Spiritus autem hominis in Scripturis dicitur ipsius animae potentia rationalis, qua distat a pecoribus, et eis naturae lege dominatur.“ De gen. contra Man. II, 8 n. 11. „Illa ejus potentia consideretur qua intelligit veritatem.“ Contra ep. Man. c. 16. „Ex quadam vero parte, quam vocant mentem rationalem, illam qua cogitat sapientiam, inhaerens Domino jam et suspirans in illum.“ Enarr. in Ps. 145 n. 5. „Ipse itaque animae humanae mentem dedit, ubi ratio et intelligentia.“ De Civ. Dei XXII, 24 n. 3. Thomas von Aquin l. c. art. 11 (cf. Summa etc. I, qu. 76) sieht die Ordnungen im Reiche des Seyns so über einander aufgebaut an, daß immer die höhere die niedere in sich befaßt, zugleich aber auch etwas in sich beschließt, wodurch sie eben höher ist. „Forma perfectior dat materiae, quicquid dabat forma inferior et adhuc amplius. Unde anima rationalis dat corpori humano, quicquid dat anima sensibilis brutis, vegetabilis plantis, et ulterius aliquid. Et propter hoc ipsa est in homine et vegetabilis et sensibilis et rationalis.“ Cf. Aug. Enarr. in Ps. 144 n. 13.

[18]) „Dic itaque mihi, cum saepe viderimus bestias ab hominibus domitas, i. e non corpus bestiae tantum, sed et animam ita homini subjugatam, ut voluntati ejus sensu quodam et consuetudine serviat, utrum tibi ullo modo fieri posse videatur, ut bestia quaelibet immanis, vel feritate vel corpore vel etiam sensu quolibet acerrima, pari vice sibi hominem subjugare conetur, cum corpus ejus seu vi seu clam multae interimere valeant? E. Nullo modo istud fieri posse consentio. A. Bene sane; sed etiam dic mihi, cum manifestum sit, viribus ceterisque officiis corporis a plurimis bestiis hominem facile superari, quaenam res sit, qua homo excellit, ut nulla ei bestiarum, ipse autem multis imperare possit? An forte ipsa est, quae ratio vel intelligentia dici solet? E. Non invenio aliud, quandoquidem in animo est id, quo belluis antecellimus. Quae si exanimes essent, dicerem nos eo praestare, quod animam habemus; nunc vero cum et illa sint animalia: id, quod eorum animabus non inest, ut subdantur nobis, inest autem nostris, ut eis meliores simus: quoniam neque nihil neque parvum aliquid esse cuivis appareat, quid aliud rectius, quam rationem vocaverim?“ De lib. arb. I, 7; cf. 8. 9; 83 quaest. qu. 13.

erkennt [19]). Dieser Sinn darf daher nicht mit dem, was im Thiere der allgemeine Sinn ist [20]), für einerlei gehalten werden, son=

[19]) „His verbis satis indicas, quid esse spiritum hominis sentias, id est rationale nostrum, quo sentit atque intelligit anima, non sicut sentit corporis sensibus, sed sicut est ille intimus sensus, ex quo est appellata sententia. Hinc autem pecoribus sine dubitatione praeponimur, eo quod sunt illa rationis expertia. Non habent itaque spiritum pecora i. e. intellectum et rationis ac sapientiae sensum, sed animam tantum.“ De an. et ej. orig. IV, 23. „Sicut ergo de visibilibus, quae non vidimus, eis credimus qui viderunt, atque ita de ceteris quae ad suum quemque sensum corporis pertinent: ita de his quae animo ac mente sentiuntur, (qui et ipse rectissime dicitur sensus, unde et sententia vocabulum accepit,) hoc est, de invisibilibus quae a nostro sensu interiore remota sunt, iis nos oportet credere, qui haec in illo incorporeo lumine disposita didicerunt, vel manentia contuentur.“ De Civ. Dei XI, 3.

[20]) Es ist merkwürdig, wie Augustin seinen scharfen Beobachtungsgeist auch an dem thierischen Seelenleben bethätigte und bewährte. Ueber diesen allgemeinen Sinn, wofür die Neuern auch die Ausdrücke Gemeingefühl, Lebensgefühl gebrauchen, äußert er sich unter Anderem: „Nos arbitror ratione comprehendere, esse interiorem quemdam sensum, ad quem ab istis quinque notissimis sensibus cuncta referuntur. Namque aliud est, quo videt bestia, aliud, quo ea, quae videndo sentit, vel vitat vel appetit. Ille enim sensus in oculis est, ille autem intus in ipsa anima; quo non solum ea, quae videntur, sed etiam quae audiuntur, quaeque ceteris capiuntur corporis sensibus, vel appetunt animalia delectata et assumunt, vel offensa devitant et respuunt. Hic autem nec visus nec auditus nec olfactus nec gustus nec tactus dici potest, sed nescio quid aliud, quod omnibus communiter praesidet. Quod cum ratione comprehendamus, ut dixi, hoc ipsum tamen rationem vocare non possum, quoniam et bestiis inesse manifestum est.“ De lib. arb. II, 3. Dem Augustin ist daher der allgemeine Sinn nicht, wie dem Burdach (Anthropol., Stuttg. 1837, §. 232 ff.) die Einheit der Lebensthätigkeiten, die Summe oder das Edukt aus dem Organismus und die Geburtsstätte der Seele, sondern, gleichwie ihm die Seele schon vorher ist als Seyn und als das ja schon vom Anfange an Thätige selbst, so ist ihm jener allgemeine Sinn eine Potenz an oder in dem Thätigen, worin dieses, wie auch Schubert l. c. §. 36 S. 261 sagt, „das Bewegen des eigenen innern, wie jenes eines fremden, äußern Lebens gewahr wird;“ er ist ihm jenes adhuc amplius des Thom.

dern ist vielmehr über diesem, und ist zum Behufe des Erkennens jene analysirende und synthesirende Kraft, mittelst welcher die Seele nicht blos die einzelnen Objecte, die ihr von den körperlichen Sinnen zugeführt werden, von den Sinnen und die Sinne von den Objecten und die Sinne selber von einander unterscheidet, und letz-

---

Aqu., wodurch die Thierseele eine forma superior ist, als die Pflanzenseele, und worin eben, um doch auch mit Burdach zu reden, das Leben sich selbst offenbar wird, und für seine Selbsterhaltung sorget, worüber Augustin also sich äußert: „Arbitror etiam illud esse manifestum, sensum illum interiorem (Gemeingefühl) non ea tantum sentire, quae acceperit a quinque sensibus corporis, sed etiam ipsos ab eo sentiri. Non enim aliter bestia moveret se vel appetendo aliquid vel fugiendo, nisi se sentire sentiret, non ad sciendum, nam hoc rationis est, sed tantum ad movendum, quod non utique aliquo illorum quinque sentit. — — Sed utrum et se ipsam haec vita sentiat, quae se corporalia sentire sentit, non ita clarum est, nisi quod se quisque intus interrogans invenit, omnem rem viventem fugere mortem. Quae cum sit vitae contraria, necesse est, ut vita etiam se ipsam sentiat, quae contrarium suum fugit.“ Ibid. c. 4. „Mirum est enim, quemadmodum rerum quas habet amissionem, etiam inexpertam natura devitet. Quis enim pecora docuit devitationem mortis, nisi sensus vitae?“ De gen. ad litt. VIII, 16 n. 34. Das Streben, im Seyn sich zu erhalten, findet Augustinus im Naturprincipe überhaupt schon begründet, und darum nicht blos im Thierreiche, sondern selbst im Pflanzenreiche und in der unorganischen Natur je nach der Art des Seyns vorfindlich: „Ita vero vi quadam naturali ipsum esse jocundum est, ut non ob aliud et hi qui miseri sunt nolint interire, et cum se miseros esse sentiant, non se ipsos de rebus, sed miseriam suam potius auferri velint. . . . Quid, animalia omnia etiam irrationalia, quibus datum non est ista cogitare, ab immensis draconibus usque ad exiguos vermiculos, nonne se esse velle, atque ob hoc interitum fugere omnibus quibus possunt motibus indicant? Quid, arbusta omnesque frutices, quibus nullus est sensus ad vitandam manifesta motione perniciem, nonne ut in auras tutum culminis germen emittant, altius terrae radices affigunt, quo alimentum trahant, atque ita suum quodam modo esse conservent? Ipsa postremo corpora, quibus non solum sensus, sed nec ulla saltem seminalis est vita, ita tamen vel exsiliunt in superna, vel in ima descendunt, vel librantur in mediis, ut essentiam suam, ubi secundum naturam possunt esse, custodiant.“ De Civ. Dei XI, 27.

tere zugleich in ihrer Einheit im allgemeinen Sinne erfasset, und nicht minder diesen selbst, ja in ihm und mit ihm zugleich alles andere zum Inhalte ihres Bewußtseyns macht, sondern auch sich in sich durch sich selbst erfaßt, und zu ihrem Selbstbegriffe gelangt [21]).

---

[21]) „Agnosco istud, quidquid est, et eum interiorem sensum appellare non dubito; sed nisi et istum transeat, quod ad nos refertur a sensibus corporis, pervenire ad scientiam non potest; quidquid enim scimus, id ratione comprehensum tenemus. Scimus autem, ut de caeteris taceam, nec colores auditu nec voces visu posse sentiri, et cum hoc scimus, nec oculis nec auribus scimus neque illo sensu interiore, quo nec bestiae carent. Non enim credendum est, eas nosse, nec auribus sentire lucem nec oculis vocem, quoniam ista nonnisi rationali animadversione et cognitione discernimus. — — Num etiam putas, eas posse discernere ab invicem colorem, qui sentitur, et sensum, qui in oculo est, et interiorem illum sensum apud animam, et rationem, qua ista singillatim definiuntur et dinumerantur? E. Nullo modo. A. Quid, ista ratio posset haec quatuor discernere ab invicem et definitionibus terminare, nisi ad eam referretur et color per oculorum sensum, et ipse rursus per illum interiorem qui ei praesidet, et idem interior per se ipsum, si tamen jam nihil aliud interpositum est? E. Non video quomodo aliter posset. A. Quid, hoc videsne, sensu oculorum colorem sentiri, eumdem autem sensum eodem sensu non sentiri? Non enim quo sensu colorem vides, hoc eodem vides etiam ipsum videre. E. Non omnino. A. Enitere etiam ista dijudicare: nam credo te non negare aliud colorem esse et aliud colorem videre, et item aliud etiam cum color non subest habere sensum, quo videri posset si subesset? E. Discerno et ista, et inter se differre concedo. A. Num horum trium quidquam vides oculis nisi colorem? E. Nihil aliud. A. Dic ergo, unde videas alia duo, non enim ea non visa posses discernere. E. Nescio quid aliud; esse scio, nihil amplius. A. Nescis igitur utrum jam ipsa sit ratio, an illa vita sit quam sensum interiorem vocamus praecellentem sensibus corporis, an aliquid aliud? E. Nescio. A. Illud tamen scis, ea definiri nisi ratione non posse; neque rationem id facere nisi de iis quae sibi examinanda offeruntur. E. Certum est. A. Quidquid igitur est aliud, quo sentiri potest omne, quod scimus, ministerium rationis est, cui offert et renunciat, quidquid attingit, ut ea, quae sentiuntur, discerni suis finibus possint, et non

In diesem höheren inneren Sinne ist der Sitz des Wissens, und in ihm liegen auch die Principien für dasselbe [22]). Die Erzeu-

---

sentiendo tantum, sed etiam sciendo comprehendi. E. Ita est. A. Quid ipsa ratio, quae ministros suos et ea, quae suggerunt, discernit ab invicem, et item, quid inter haec et se ipsam distet, agnoscit, seque illis praepotentiorem esse confirmat: num alia re se ipsam nisi se ipsa i. e. ratione comprehendit? an aliter scires, te habere rationem, nisi id ratione perciperes?" De lib. arb. II, 3 n. 9. „Manifesta enim sunt, sensu corporis sentiri corporalia, eumdem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentiri; sensu autem interiore (Gemeingefühl) et corporalia sensu corporis sentiri et ipsum corporis sensum; ratione vero et illa omnia, et eamdem ipsam notam fieri et scientia contineri an tibi non videtur? E. Videtur sane." Ibid. c. 4; cf. 19. „Quaecumque intelligimus, intellectu intelligimus; et ipsum intellectum unde nisi intellectu intelligimus? Numquid sic oculo carnis et alia vides et ipsum? Quamvis enim videant homines oculis suis, non tamen vident oculos suos. Oculus carnis alia videt, se non potest: intellectus autem et alia intelligit, et se ipsum." Tract. 47 in Ev. Joan. 10 n. 3. Troxler (Logik ꝛc. I. Th. S. 123 f. *) ist gegen die Unterscheidung eines äußern und innern Sinnes überhaupt, und nennt den innern Sinn geradezu eine unnatürliche Chimäre. Freilich wo, wie im Hylozoismus, der Geist nicht als ein eigenes Seyn erkannt, sondern nur als die sich selbst durchsichtig werdende Natur angesehen wird, da kann allerdings keine solche Unterscheidung zugelassen werden. Allein die qualitative Verschiedenheit der Substanzen im relativen Seyn ist wahrlich keine Ausgeburt träumerischer Phantasie, sondern eine lebendige concrete Wirklichkeit, die sich durch sich selbst beweiset, und gegen welche, wie Günther (Vorschule ꝛc. I. Abth. S. 89) sagt, die gegnerische „hochgerühmte Lichtstrahlfabrikation: ex fumo fulgorem, bloße Wettermacherei hinter der Scenerie des speculativen Theaters ist." „Was nützt," sagt derselbe Denker (Peregrin's Gastmahl ꝛc. Wien 1830 S. 469), „eine Wissenschaft, wenn sie vom Leben so derb Lügen gestraft wird, daß sie sich schämen und so" (oder, sey hier beigesetzt: um sich nicht schämen zu müssen, sich) hinter ihre eigenen Hefte verstecken muß."

[22]) „Quidquid enim scimus, id ratione comprehensum tenemus." De lib. arb. II, 3 n. 9. „Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi (Deus), et te in exteriora relabentem ipsis exteriorum formis intro revocat, ut, quidquid te delectat in corpore, et per corporeos illicit sensus, videas esse nume-

gung des Wortes, um in dasselbe den innern Gedanken zu kleiden; die Hervorbringung der Sprache und die Erfindung der Schriftzeichen zur Mittheilung der innerlich geformten Gedanken sind hier zu suchen [23]). Er ist für die Seele das Haupt, und ihre selbstige Ergänzung zu ihrer selbstigen Lenkung und Regierung [24]); das

---

rosum, et quaeras, unde sit, et in te ipsum redeas atque intelligas, te id, quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas, quaeque pulchra sentis exterius." Ibid. c. 16 n. 41. „Dedit Deus numeros omnibus rebus etiam infimis et in fine rerum locatis; et corpora enim omnia quamvis in rebus extrema sint, habent numeros suos; sapere autem non dedit corporibus neque animis omnibus, sed tantum rationalibus, tamquam in eis sibi sedem locaverit, de qua disponat omnia, illa etiam infima, quibus numeros dedit." Ibid. c. 11. „Voluit enim Deus inseminare omni animae initia intellectus, initia sapientiae." Serm. 117 de verb. Evang. Joan. I, c. 8.

[23]) „Namque illud quod in nobis est rationale, id est, quod ratione utitur, et rationabiliter vel facit vel sequitur, quia naturali quodam vinculo in eorum societate astringebatur, cum quibus illi erat ratio ipsa communis, nec homini homo firmissime sociari posset, nisi colloquerentur, atque ita sibi mentes suas cogitationesque quasi refunderent, vidit esse imponenda rebus vocabula, id est significantes quosdam sonos: ut quoniam sentire animos suos non poterant, ad eos sibi copulandos sensu quasi interprete uterentur. Sed audiri absentium verba non poterant: ergo illa ratio peperit litteras, notatis omnibus oris ac linguae sonis, atque discretis." De ord. II, 12 n. 35.

[24]) „Mentem ipsam humanam hîc accipiendam puto, quod caput animae non absurde appellatur." Enarr. in Ps. 3 n. 3. „Cum autem quisque pervenerit ad eam aetatem, ut jam possit capax esse rationis, si veritatem statim comprehendere potuerit, non jam illis sensibus rectoribus utetur, sed habebit virum, spiritum rationalem, cui sensus illos in famulatum redigat, servituti subjiciens corpus suum. — Est enim animae quasi maritus quodammodo spiritus hominis, qui animalem affectionem tamquam conjugem regit." 83 quaest. qu. 64. „Cum ordinata vita est, intellectus animam regit, ad ipsam animam pertinens. Non enim aliquid aliud est quàm anima, sed aliquid animae est intellectus." Tract. 15 in Ev. Joan. 4 n. 19.

Auge, durch welches sie das Ewige und Unwandelbare schauet[25]); jener höhere Sinn, durch welchen und durch welchen allein, (weil durch keinen körperlichen Sinn,) sie nach der ihr einwohnenden Idee des Guten und nach dem ihr einwohnenden Begriffe von Gesetz, von Weisheit und Glückseligkeit erkennt, was recht und gut ist, dieses von dem, was nicht recht ist, wie auch das Wahre vom Falschen unterscheidet[26]), Gott selbst erkennt als ihren Schö-

---

[25]) „Nam et corpus nos habere manifestum est, et vitam quamdam qua ipsum corpus animatur atque vegetatur, quae duo etiam in bestiis agnoscimus, et tertium quiddam quasi animae nostrae caput aut oculum, aut siquid congruentius de ratione atque intelligentia dici potest, quam non habet natura bestiarum." De lib. arb. II, 6 n. 13. „Et ipsa ratio, — cum ad verum pervenire nititur —, nullo adhibito corporis instrumento, nec per tactum nec per gustum nec per olfactum nec per aures nec per oculos nec per ullum sensum se inferiorem, sed per seipsam cernit aeternum aliquid et incommutabile." Ibid. n. 14. „Animae tribus quibusdam rebus opus est, ut oculos habeat, quibus jam bene uti possit; ut aspiciat; ut videat. Oculus animae mens est." Soliloqu. I, 6. „Mens nostra — oculus animae." Tract. 35 in Ev. Joan. 8 n. 3.

[26]) „Habemus enim alium interioris hominis sensum, isto (sc. Gemeingefühl) longe praestantiorem, quo justa et injusta sentimus, justa per intelligibilem speciem, injusta per ejus privationem. Ad hujus sensus officium non acies pupillae, non foramen auriculae, non spiramen narium, non gustus faucium, non ullus corporeus tactus accedit." De Civ. Dei XI, 27. „Simul etiam te videre arbitror, in ista temporali lege nihil esse justum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivaverint. — — Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo, verbis explicem, ea est, qua justum est, ut omnia sint ordinatissima." De lib. arb. I, 6. „Ut ergo constat, nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes, quia nemo sine sapientia beatus est. Nemo enim beatus est nisi summo bono, quod in ea veritate, quam sapientiam vocamus, cernitur et tenetur. Sicut ergo antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis; per hanc enim scimus fidenterque et sine ulla dubitatione dicimus, beatos nos esse velle; ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impressam, per quam unusquisque nostrum, si interrogetur, velitne

pfer und als das an sich Gute und an sich Wahre, und die Quelle alles Guten und Wahren [27]), ihrer eigenen Gottebenbildlichkeit bewußt ist [28]), und zu Gott in einer Beziehung steht, welche, wenn

---

esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet.“ Ib. II, 9. „Ipsa mens est, qua capimus justum et injustum, ista est qua discernimus verum a falso.“ Enarr. in Ps. 42 n. 6.

[27]) „Accedat jam consideratio tua etiam ad animam humanam, cui tribuit Deus intellectum cognoscendi Creatorem suum, dignoscendi et distinguendi inter bonum et malum, hoc est inter justum et injustum.“ Tract. 8 in Ev. Joan. 2 n. 2. „Bonum hoc et bonum illud. Tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes, ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni; neque in his omnibus bonis, vel quae commemoravi vel quae alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius, cum vere judicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii praeponeremus.“ De Trin. VIII, 3. Eben so argumentirt er de lib. arb. II, 5 — 17 für das Wissen um das Daseyn Gottes vom Gesichtspunkte der Wahrheit aus: „Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia, quae incommutabiliter vera sunt, continentem, quam non possis dicere tuam vel meam vel cujusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tamquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter“ — ib. c. 12, wo er dann c. 15 mit den Worten beginnt: „Tu autem concesseras, siquid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius; quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse, ut hoc demonstrarem. Si enim est aliquid excellentius, ille potius Deus est; si autem non est, jam ipsa veritas Deus est: sive ergo illud sit, sive non sit, Deum tamen esse negare non poteris. — — — Quod jam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa, quamvis adhuc tenuissima, forma cognitionis attingimus.“

[28]) „Ergo intelligimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem.“ Enarr. in Ps. 42 n. 6. „Dicitur spiritus et ipsa mens rationalis, ubi est quidam tamquam oculus animae, ad quem pertinet imago et agnitio Dei.“ De gen. ad litt. XII, 7. „In ipsa mente factus est homo ad imaginem Dei.“ Tract. 23 in Ev. Joan. 5 n. 10. „Nunc vero ad eam jam pervenimus

sie sich in der bewußten, freien, ideegemäßen Weise vollzieht[29]), auch die ihrer selbst unbewußten und schlechterdings bewußtlosen Naturdinge im Lobe und in der Verherrlichung Gottes mit aufnimmt und einschließt [30]).

---

disputationem ubi principale mentis humanae, quo novit Deum vel potest nosse, considerandum suscepimus, ut in eo reperiamus imaginem Dei. Quamvis enim mens humana non sit ejus naturae cujus est Deus: imago tamen naturae ejus qua natura melior nulla est, ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius. Sed prius mens in se ipsa consideranda est antequam sit particeps Dei, et in ea reperienda est imago ejus.“ De Trin. XIV, 8.

[29]) „Sic enim factum est, Fratres mei: accepit homo corpus tamquam in famulatum, Deum autem Dominum habens, servum corpus, habens supra se Conditorem, infra se quod sub illo conditum est; in medio quodam loco rationalis anima constituta, legem accepit, haerere superiori, regere inferiorem. Regere non potest inferiorem, nisi regatur a meliore.“ Enarr. in Ps. 145 n. 5. „Mutabile autem bonum, quod est post incommutabile bonum, melius bonum fit, cum bono incommutabili adhaeserit amando atque serviendo rationali et propria voluntate. Ideo quippe et haec magni boni natura est, quia et hoc accepit, ut possit summi boni adhaerere naturae.“ De gen. ad litt. VIII, 14. „Unde fit in ipso homine quidam justus ordo naturae, ut anima subdatur Deo et animae caro, ac per hoc Deo et anima et caro.“ De Civ. Dei XIX, 4 n. 4.

[30]) „Cum confitentur illi homines, opera ejus illi confitentur... Ecce quomodo dicunt hymnum. Nemo hoc sentiat, quod mutus lapis aut mutum animal habeat rationem intelligendi Deum . . . Ista contextio creaturae, ista ordinatissima pulcritudo, ab imis ad summa conscendens, a summis ad ima descendens, nusquam interrupta, sed dissimilibus temperata, tota laudat Deum. Quare ergo tota laudat Deum? Quia cum eam consideras et pulcram vides, tu in illa laudas Deum. Vox quaedam est mutae terrae, species terrae. Adtendis et vides ejus speciem, vides ejus fecunditatem, vides ejus vires, quomodo concipiat semen, quomodo plerumque afferat quod non est seminatum: vides et consideratione tua tamquam interrogas eam; et ipsa inquisitio interrogatio est. Cum autem inquisieris admirans, et perscrutatus fueris, et magnam vim, magnam pulcritudinem, praeclaramque virtutem inveneris, quoniam apud se et a se habere hanc virtutem non pos-

In solcher Weise also unterscheidet Augustinus zwischen Seele und Geist im Menschen [31]), und diese Annahme der Substanz-Einheit von Seele und Geist einerseits, und die eben so bestimmte

---

set, continuo tibi venit in mentem, quia non potuit a se esse, nisi ab illo Creatore. Et hoc quod in ea invenisti, vox confessionis ipsius est, ut laudes Creatorem." Enarr. in Ps. 144 n. 13. „Nemo enim laudat, nisi quod ei placet. Sunt autem, quae spiritum vitae et intellectum ad laudandum Deum non habent, sed quia et ipsa bona sunt, et in ordine suo integre disposita sunt, et ad pulcritudinem universitatis referuntur, quam condidit Deus, ipsa quidem per se voce sua et corde suo non laudant Deum, sed cum ab intelligentibus considerantur, per ipsa laudatur Deus, et cum per ipsa laudatur Deus, quodammodo et ipsa laudant Deum.——— Intelligimus haec et videmus ante oculos nostros; non habent rationem intelligendi pecora, sed habent spiritum corporis animati et vitam manifestam; arbores autem nec ipsam habent, et tamen omnia laudant Deum; quare laudant Deum? quia cum ista videmus et consideramus Creatorem, qui ea fecit, de illis nascitur in nobis laus Dei, et, cum ipsorum consideratione laudatur Deus, omnia laudant Deum." Enarr. in Ps. 148 n. 3. „Et a terrenis ad coelestia vel a coelestibus ad terrena hymnus laudantium Deum pervenit. Non quo cuncta ista habeant sensum laudandi; sed quia cuncta bene cogitata laudem pariunt, et impletur cor consideratione creaturae ad eructandum hymnum Creatori." Enarr. in Ps. 68 serm. 1 n. 5. „So," sagt Pabst (der Mensch u. s. Gesch. rc. S. 50) in Bezug auf die Stellung des Menschen in der sichtbaren Welt, „tritt der wunderbare Accord in's Leben, der die große Dissonanz der Schöpfung auflöst, und in welchem das gewaltige Hallelujah des Universums seinen herrlichen Schluß erreicht."

[31]) Wenn daher Schubert l. c. §. 48 S. 499 von Augustinus sagt, daß er „die Seele des Menschen von seinem Geiste nicht unterscheidet," so ist das nur insoferne richtig, als Augustin in ihnen nicht zwei Substanzen annahm; aber daß er sie im Begriffe nach den Potenzen bestimmt und scharf unterschied, kann nicht in Abrede gestellt werden. Schubert spricht zwar §. 35 S. 242 von drei Naturen, Leib, Seele und Geist, welche im Menschen verbunden sind; aber wer findet aus den folgenden §§. des Buches und namentlich aus der Lehre vom Geiste heraus, was der Geist ist? Es werde hier der Werth dieser bereits in der vierten Auflage erschienenen Schrift nicht verkannt; aber der Mangel an metaphysischer Bestimmtheit hat ihr schon manches harte Urtheil zugezogen. Vergl. Dr. Pabst Januskö pfe rc. S. 102.

Behauptung qualitativer Substanz-Verschiedenheit des Körpers von der Seele anderseits, welche Substanz-Verschiedenheiten in der Einheit der Persönlichkeit dem Menschen seine Stellung in der Weltcreatur in der Mitte zwischen dem Natur- und Geisterreiche, und zwar in der Weise der realen Vermittlung beider, aufzeigen[32]), lassen in seinem Systeme keinen Monismus und keine Trichotomie, sondern nur einen Dualismus zu, und fürwahr, wenn er heute wieder in das Zeitleben ein- und auf der wissenschaftlichen Arena aufträte, er fände diese seine Theorie nichts weniger als antiquirt, sondern vielmehr noch von namhaften Gelehrten vorgetragen und vertheidiget [33]). Aber würde er sie selbst mehr vertreten? Den

[32]) „Homo medium quiddam est inter pecora et angelos, ut, quia pecus est animal irrationale atque mortale, angelus autem animal rationale et immortale, medius homo esset, inferior angelis, superior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem vero cum angelis, animal rationale mortale." De Civ. Dei IX, 13.

[33]) So sagt z. B. Ennemoser (der Geist des Menschen in der Natur 2c. §. 35 S. 65): „Der Geist ist eine immaterielle mit dem Leibe vereinigte Substanz und sein Wesen ist Vernunft." „Der Geist, als das selbstständige unabhängige Leben, belebt den Leib durch die Seele, welche nichts ist als der wehende Geisteshauch im irdischen Stoffe, wodurch der leibliche Organismus entsteht, welcher den Geist als Seelenkraft und den Leib als Natursubstrat in lebendiger Einheit enthält." §. 151 S. 415. „Wir haben die Seele nie anders als die im Leibe thätige und von diesem bedingte Geisteskraft anzusehen." S. 416. Von Ausdrucksweisen, wie: göttlicher Vernunftantheil; Odem aus dem Munde Gottes, der zugleich die göttliche Wesenheit mit einführt in das Ebenbild u. dgl., sey hier abgesehen. — Heinroth (Anthropol. 2. Aufl. 2c. S. 471) nennt den Geist „ein besonderes Glied unserer Seele, oder bestimmter, ein besonderes System in unserem psychischen Organismus." Eschenmayer (Psychol. 2. Aufl. 2c. §. 6 S. 21) äußert sich: „Was bisher in der Psychologie durch Geist bezeichnet und der Seele übergeordnet wurde, ist nichts anders, als der reinere Theil der Seele, insofern sie sich aus ihrem abbildlichen Leben in das Urbildliche des Wahren, Schönen und Guten zu erheben strebt, während der andere Theil der Seele, durch den leiblichen Organismus gebunden, sich in den verschiedensten Modificationen zeigt. Wenn daher in den Psychologien der Geist nicht blos dem Leibe, sondern der ganzen materiellen Welt in einem höheren Gegensatze gegenübergestellt wird, so ist die reinere Seite der Seele darunter zu verstehen. Wenn aber die Seele nur dem Körper gegenübergestellt wird, so ist ihre dunklere und getrübtere Seite darunter zu verstehen. Die Seele bleibt daher die

Dualismus gewiß; aber ob diesen Dualismus, wonach im Menschen der Geist zugleich das bildende, belebende und erhaltende Princip des Leibes ist? —

Der seiner selbst bewußte Geist kann unmöglich sich's selber im Ernste nachhaltig glauben machen, daß die Bildung des Leibes von ihm, dem Freien und nach Willkühr Handelnden, abgehangen habe oder überhaupt abhänge [34]); denn diese Bildung hat sich der Hauptsache nach bereits vollzogen, noch ehe er in das Licht des Selbstbewußtseyns gerufen worden ist, und nach Gesetzen vollzogen, wie sie wohl dem organisirenden Naturprincipe einwohnen, nie und nimmer aber seinem Wesen [35]), mit welchem in fraglicher Annahme das Wesen der Seele, welcher die Bildung des Leibes zugeschrieben wird, doch für Ein Wesen ausgegeben wird [36]). Allein

---

alleinige Urkraft unsers ganzen geistigen Daseyns, aber in verschiedenen Zuständen." Ein besonderer Vertheidiger dieses Dualismus ist Thumann in seiner Schrift: Bestandth. des Menschen 2c. Bamberg 1846.

[34]) „Im leiblichen Organismus des Menschen kann es nicht der Geist seyn, von dem die Belebung des ersteren ausgeht . . .; sonst müßte seine Herrschaft, sein dominium eminens in dieser irdischen Behausung sich unstreitig nobler ausnehmen, als es leider der Fall ist." Günther Januskçpfe 2c. S. 287. „Wäre der Geist das allein organisirende Lebensprincip des Körpers, alsdann würde der Geist so mancher eitlen Dame heutzutage sich gewiß schon ein schöneres Antlitz, als welches sie gegenwärtig besitzt, herausgebildet haben." Zuckrigl, Nothwendigkeit d. christl. Offenb.-Moral 2c. Tüb. 1850 S. 159.

[35]) „Auch der entschiedenste Materialist kann zwei Systeme von Gesetzen im Menschen nicht verkennen, von denen das eine dem Körper das Leben gibt, das andere den erhabenen Bau der menschlichen Kenntnisse aufführt." Bonstetten, Philosophie der Erfahrung 2c. Stuttg. u. Tüb. 1828 II B. S. 171.

[36]) In diesem Dualismus wird zugegeben: „Materie und Kraft in der Natur sind abstract als zwei verschiedene Dinge in einer Einheit der Wirkungen, wie der Geist und der Körper des Menschen insbesondere nur in einer organischen Vereinigung zu denken, in welcher ein Dualismus von Erscheinungen und Gesetzen sich kund gibt, die sich wohl gegenseitig bedingen, aber wesentlich völlig unterscheiden nach Raum- und Zeitgesetzen in materieller, nach ideellen Vernunftgesetzen in geistiger Hinsicht." Ennemoser a. a. O. S. 59. Allein wie soll der Geist in seiner qualitativen Verschiedenheit von der Natur, in seiner eigenen, wie Substanz- so also auch Princip-Einheit und Immaterialität zugleich Princip des materiellen Lebens seyn können? „Wie ein Geist physisch wirken könne, davon haben wir auch nicht den geringsten Begriff." Schelling, Ideen zu einer Philos. d. Nat. 2c. S. 56.

auch wenn er seiner selbst bewußt geworden ist, vermag er nicht nur an der primären Bildung des Leibes keine Aenderung mehr vorzunehmen, sondern er muß selbst die Entwicklung und Ausgestaltung desselben so vorsichgehen lassen, wie sie eben nach den Naturgesetzen vorsichgeht, und er vermag bei all seiner Freiheit und Macht nie und nie eine allenfallsige Mißgestaltung vom Leibe wegzudenken oder wegzuwünschen, mag auch sein Wunsch noch so ernst und kräftig seyn. So wenig also hängt die Gestaltung des Leibes vom Geiste ab, müßte aber ohne Weiteres von ihm abhängen, oder er könnte doch wenigstens des erwünschten Einflusses darauf nicht so bar seyn, wenn die Seele substanziell er selber wäre. Wäre er das Lebensprincip des Leibes, so müßte er — davon, daß er bereits thätig war, noch ehe er zum Bewußtseyn erschlossen worden ist, abgesehen — doch wenigstens von dem Momente seines Selbstbewußtwerdens an um diese Thätigkeit als um seine Thätigkeit, weil als eine von seiner Substanz ausgehende, wissen. Allein der seiner selbst bewußte Geist lebt neben und über dem Leibesleben in seinem Denken und Erkennen und Wollen sein eigenes Leben [37]), und der leibliche Lebensproceß ist so wenig ein Moment seines Selbstbewußtseyns, daß, wenn er nicht zufällig darauf aufmerksam wird, er oft lange Zeit gar nicht daran denkt, und wenn er auch, durch Vorkommnisse veranlaßt, darauf reflectirt, er denselben als ein von ihm Unabhängiges, ihm fremdes, als die Wirkung eines von ihm ganz verschiedenen Principes erkennt [38]). Ja wie

---

[37]) Die Erscheinungen oder Kraftäußerungen, welche in diesem von ihm ausgehen, erfaßt er auch wieder aus sich als dem Realgrunde oder Seyn, und besitzt sich im lebendigen Selbstbegriffe des Ich. In dem großen Reichthume der äußern (d. h. der Natur) Lebensformen gewahrt man, sagt Günther Vorschule II. Abth. S. 338, „die innere Armuth des Lebensprincips, d. h. die Negation der Freiheit; so wie umgekehrt: in der Freiheit des Geistes, kraft welcher er sich mittelbar zwar, aber doch sich selber als Grund, aber auch dadurch zugleich Gott als Urgrund und Ungrund gewinnt, einen Reichthum, den kein sichtbares Universum aufwägt."

[38]) „Wäre der Geist außerdem das allein organisirende Lebensprincip vom Leibe, so müßte er doch gewiß etwas davon auch wissen. Denn der Begriff des Selbstbewußtseyns fodert, daß der Geist auch wisse, was er wirkt. Allein der Geist hat weder ein unmittelbares Wissen von der Gestaltung und dem Wachsthum des Körpers, noch von dem Vorgange der Verdauung desselben,

wenig er substanziell das Lebensprincip des Leibes selber ist, wird ihm besonders klar, wenn in dieses Störungen eintreten, wenn es abnimmt, immer schwächer und schwächer wird und zuletzt völlig zusammenbricht, und er seinerseits bei all seiner Macht und Kraft blos zuschauen muß, ohne helfen zu können. Auch auf die Thatsache ist noch hinzuweisen, daß während des Lebens das Lebensprincip des menschlichen Leibes nicht aus dem Geiste sich erhält und ergänzt, was wohl seyn müßte, wenn es zu diesem als wie das Niedere zu seinem Höheren, als wie das Besondere zu seinem Allgemeinen sich verhielte; sondern aus der Natur[39]), und somit auch als zu dieser gehörig, mit dieser zusammenhängend, und als ein

---

noch von der innern Bewegung des Blutes. Sein Wissen hievon ist nur durch den Schluß vermittelt. Denn so kennt er den Verdauungsproceß, d. h. den Stufengang der Assimilation der genossenen Speisen nicht durch Beobachtung und unmittelbare Wahrnehmung des eigenen, sondern nur durch Beobachtung eines fremden organischen Lebens, nämlich der Vivisectionen von Thieren. Der Geist weiß sich auch nicht als Ursache von der Verdauung, denn sonst würde der Geist eines Gelehrten sonder Zweifel sie oftmals Nachmittags viel schneller fördern, um seine Denkarbeiten (Studien) mit Energie fortsetzen zu können. Dazu geschieht dann die Ernährung im Schlafe selber, ohne sein Bewußtseyn, und meistens sogar mit besserem Gedeihen. Der Geist kann daher nimmer das alleinige organisirende Lebensprincip des Leibes seyn." Zuckrigl a. a. O. S. 158 f.

[39]) „Ueberhaupt zeigen sich Wärme, Electricität und Licht auch darinnen dem Lebensprincip der Seele verwandt, daß sie ebenso wie dieses das Gedeihen des Leibes fördern, oder doch die Seele bei diesem Werk der beständigen Erzeugung des Leiblichen aufs kräftigste unterstützen. Denn wenn auch weder Wärme, noch Electricität und Licht, für sich allein die Kräuter oder die Geschlechter der Thiere nach ihrer Art erzeugen und gestalten können, sondern dieses überall durch die, jedem von ihnen anerzeugte, bildende Seele geschieht: so würde dennoch diese inwohnende Seele ihr Wirken auf den Leib bald aufgeben müssen, wenn nicht Wärme und Licht und Electricität jenem Wirken zu Hülfe kämen. Wie diese auch demselben öfters von ihrem Character ein sehr merkliches Moment einprägen, wenn sie den eigenthümlichen, klimatischen Unterschied der Abarten, und zum Theil selbst der Arten, begründen. Aber eben so wie jene elementaren Naturkräfte auf das fortdauernde Leben gleich der Seele einzuwirken vermögen, so können sie auch, gleich der Macht der Seele selber, das Ende des Lebens herbeiführen. Der Blitz oder ein starker elektrischer Schlag tödten eben so plötzlich als ein Uebermaß von Freude, oder des Schreckens, der Furcht, des Zornes. Alle diese Uebereinstimmungen machen es nöthig, noch etwas

Theilprincip von dieser sich ausweiset, während der Geist für sich Monade ist, wie das Princip der gesammten Natur, nur mit der Bestimmung: sich als Princip zu erfassen. Als einer der gewichtigsten Gründe aber gegen die substanzielle Einheit von Seele und Geist steht noch auf dem sittlichen Gebiete die Thatsache da, daß die Psyche mit allen Reizen der Sinnlichkeit als eine Macht dem Geiste gegenübertritt, und von ihm seine Zustimmung zu den Lüsten und Begierlichkeiten verlangt, wobei, wenn er nicht seinen Primat über sie geltend macht, sie dann den ihrigen über ihn geltend macht, d. h., ihn zu dem verächtlichsten Sklaven herabwürdiget. Es ist das der Kampf des Fleisches gegen den Geist, als eine Störung des Unterordnungsverhältnisses der Natur unter den Geist, seit der Geist im Mißbrauche seiner Freiheit Gott seine unbedingte Unterordnung verweigert hat, in welcher Unterordnung ihm zugleich seine volle Herrschaft über die Natur gründete; es ist das jener Kampf zwischen den Gesetzen der Glieder und den Gesetzen des Geistes, welchen schon Plato im Phädrus so trefflich geschildert, und welchen der Apostel Paulus im Römerbriefe so wahr gezeichnet hat, welcher Kampf aber, wenn der Geist substanziell die Seele selbst wäre, seltsamer Weise ein Kampf des Geistes gegen sich selbst wäre [40]), und zwar in vollem wachen Zustande, in klarem Selbstbewußtseyn desselben, nicht in einer Art von Verrücktheit, worin er durch spiegelhafte Selbstduplirung seinen Doppelgänger hätte, der ihm zu Leibe ginge, sondern es steht ihm, dem seiner selbst vollbewußten Ich, eine reale Nichtichs-Macht gegenüber, und der Widerstreit ist eine lautere Wirklichkeit, woraus er entweder als glorreicher Sieger oder als schmählich Besiegter hervorgeht.

All diese und derartige Thatsachen sind nach ihrem Wesen dem tiefen Psychologen Augustinus nicht entgangen, und daraus erklärt sich auch ein gewisses Schwanken, indem er nicht selten Lust zeigt,

---

genauer die Wirkungen eines durch alle Einzelnen gehenden, lebendigen Bandes der Sichtbarkeit zu betrachten." Schubert a. a. O. II. Bd. S. **113** f.

[40]) Diesen Punkt hat insbesondere **Dr.** J. Zuckrigl, ordentlicher Professor der Theologie an der Universität zu Tübingen, in seiner bereits angeführten Schrift: Die Nothwendigkeit der christlichen Offenbarungsmoral und ihr philosophischer Standpunkt rc., gegen **Dr.** Thumann, einen Vertheidiger des alten und Gegner des neuen Dualismus, hervorgehoben.

eine vom Wesen des Geistes verschiedene Seele anzunehmen [41]);

[41]) Günther, welchem (Vorschule II. Abth. S. 62) „St. Augustin ein seltenes Licht auf dem Leuchter der Kirche war," hat (I Abth. S. 294 ff.) unter Anführung einiger Stellen aus den Schriften desselben auf dieses Schwanken hingewiesen. Eine noch merkwürdigere Stelle aber ist folgende: „Illud vero nostrum quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit nobis commune cum pecore, rationale quidem est, sed ex illa **rationali** nostrae mentis **substantia**, qua subhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati, tamquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est. Sicut enim in omnibus pecoribus non inventum est viro adjutorium simile illi, nisi detractum de illo in conjugium formaretur: ita menti nostrae qua supernam et internam consulimus veritatem, nullum est ad usum rerum corporalium, quantum naturae hominis satis est, simile adjutorium ex animae partibus quas communes cum pecoribus habemus. Et ideo quiddam rationale nostrum, non ad unitatis divortium separatum, sed in auxilium societatis quasi derivatum, in sui operis dispertitur officium. Et sicut una caro est duorum in masculo et femina, sic intellectum nostrum et actionem, vel consilium et exsecutionem, vel rationem et appetitum rationalem, vel si quo alio modo significantius dici possunt, una mentis natura complectitur: ut quemadmodum de illis dictum est, Erunt duo in carne una; sic de his dici possit, duo in mente una." De Trin. XII, 3. Bemerkenswerth ist auch noch, daß Augustinus, nach der oben S. 202 f. Anm. 5. 6 gemachten Unterscheidung zwischen homo exterior und homo interior, zum äußeren Menschen nicht blos den Leib, sondern zugleich das ganze psychische Leben rechnet, wie der Mensch es mit dem Thiere gemein hat: „Non enim solum corpus homo exterior deputabitur, sed adjuncta quadam vita sua, qua compages corporis et omnes sensus vigent, quibus instructus est ad exteriora sentienda: quorum sensorum imagines infixae in memoria, cum recordando revisuntur, res adhuc agitur ad exteriorem hominem pertinens. Atque in his omnibus non distamus a pecore, nisi quod figura corporis non proni, sed erecti sumus." L. c. cap. 1. Ueber den oben erwähnten Widerstreit zwischen Fleisch und Geist äußert er sich: „Discordia modò quae est in spiritu et carne, pro concordia laborat; spiritus ideo laborat, ut caro cum illo concordet. Quemadmodum si in una domo litem inter se habeant vir et uxor; ad hoc debet laborare vir, ut domet uxorem. Domata uxor subjugetur viro: subjugata uxore viro, fiat pax in domo." Serm. 152 de verb. Ap. ad Rom. 8 n. 4.

aber um sich dafür bestimmt aussprechen zu können, hinderte ihn einerseits der Seelendualismus der Manichäer, welchen er, und mit Recht, entschieden bekämpfte, und anderseits hauptsächlich der mit dem damaligen Stande der Naturwissenschaft gegebene Mangel tieferer Naturkenntniß. Allein „das Schwanken," sagt Günther sehr richtig, „verräth wohl, daß der Schwerpunkt von den Antworten noch nicht gefunden worden; keineswegs aber: daß es keinen geben könne. Gibt es aber einen, wofür das Schwanken unwillkührlich Zeugniß gibt; so wird er auch gefunden werden, und der gefundene so fest gehalten werden können, daß es dem bösen Willen schwer werden wird, gegen den Stachel der Idee auszuschlagen; und wenn er es wagt, gewiß nie ohne sich zu verbluten" [42]). Das Verdienst nun aber, diesen Schwerpunkt gefunden zu haben, gebührt dem Günther selber, und Günther hat ihn gefunden, dadurch daß er den Theil, d. h. den Menschen als Glied in der Weltcreatur, im ideegemäßen Verhältnisse zum Ganzen erfaßt hat. Die Idee aber liegt im göttlichen Nichtich, dessen Verwirklichung eben die Welt selbst ist, und in dieser Beziehung ward oben S. 101 Anm. 38 schon gesagt, daß das göttliche Nichtich als die Negation des göttlichen Ich und, wegen der Absolutheit des göttlichen Actes, als Negation zugleich Position — den göttlichen Ternar in der Contraposition reflectiren, die Weltcreatur also ein Subjectsglied, ein Objectsglied und ein drittes Glied, welches Subject und Object zugleich ist, enthalten muß. Es ward ferner bemerkt, daß wohl im göttlichen Ich in Seiner Selbstobjectivirung (siehe oben Anm. 28 S. 94) zwischen Subject und Object eine absolute Identität des Wesens besteht und bestehen muß, weil nämlich das Object ganz und gar wesentlich das Subject selbst ist; dagegen im Nichtich, eben weil es Nichtich ist, d. h. weil in ihm die zwischen den göttlichen Personen bestehende absolute Wesensidentität negirt, und wegen der Affirmation der Negation die Wesensverschiedenheit ponirt ist, Subject und Object im Wesensgegensatze oder im Dualismus der Substanzialität auftreten müssen, und so wird es auch aus der Idee begreiflich, warum der Geist als Subjectsglied in der Weltcreatur, (in seiner relativen Vielheit discreter Persönlichkeiten gegenüber der unendlichen Wesensfülle des göttlichen Subjectes das Geisterreich,) blos Geist, und nicht

42) Peregrin's Gastmahl rc. S. 476.

zugleich Natur ist, und die Natur als das Objectsglied in der Weltcreatur, (in seiner relativen Vielheit in concreter Substanzeinheit gegenüber der unendlichen Wesensfülle des göttlichen Selbstobjectes das Naturreich, Inbegriff der gesammten Körperwelt,) blos Natur, und nicht zugleich Geist ist. Gleichwie nun aber das göttliche Ich in Seiner Selbstsubjectobjectivirung nur dadurch ein in Seinem Selbstbewußtseyn geschlossenes ist, daß Subject und Object (Vater und Sohn) ihre reale Einheit haben in einem Dritten (Geist), welches wesentlich Beide selbst ist, und darum auch, wegen der absoluten Wesensidentität zwischen Subject und Object, mit dem Subjecte und Objecte im Wesen nur wieder vollkommen identisch ist: ebenso muß auch die Weltcreatur als göttliches Nichtich, damit es ein in sich geschlossenes sey, in der Position eines Dritten, worin die beiden anderen Glieder im Dualismus ihrer Substanzialität ihre einheitliche Verbindung finden, einen realen Schluß erhalten, und dieser ist der Mensch. Im Menschen als der creatürlichen Synthes der creatürlichen Antithes kann daher von einer Wesensidentität gar keine Rede seyn, weil die Glieder, von denen in ihrer Antithes er die Synthes ist und zu seyn bestimmt ist, für sich wesentlich von einander verschieden sind und verschieden seyn müssen. Liegt es nun aber bereits in der göttlichen Idee des Menschen, daß der Mensch die Synthes von Natur und Geist zu seyn hat, so muß man auch vom alten Dualismus sagen, daß in ihm der Mensch nicht als diese Synthes erkannt wird. Denn nimmer ist der Mensch die Synthes von Natur und Geist, wenn er von der Natur nur die Materie zu seinem Bestandtheile hat und nicht auch das Leben, da die Natur nicht blos Materie, sondern zugleich Leben ist [43]), bei

[43]) „In dieser Form (dem Urgedanken des Schöpfers),“ sagt Schubert a. a. O. S. 122, „ist der Leib ein zugehöriges Etwas der Seele, die Seele ein ergänzendes Etwas des Leibes, und man kann sagen, daß die Seele durch jene Elementarkräfte, welche sie aus ihrer Schöpferkraft hervorgehen läßet, zum Leibe werde, der Leib aber mit Hülfe derselben, ihm von außen zuströmenden Elementarkräfte der Natur zur Seele.“ Erdmann, welcher a. a. O. S. 91 f. es als eine Nothwendigkeit erkennt, „daß die s. g. rein psychologischen Untersuchungen, d. h. diejenigen, welche die reine Psyche, oder die Seele ohne Beziehung auf den Leib betrachten, wenig oder gar kein erhebliches Resultat geben, ja kein, oder wenigstens kein richtiges, Resultat haben können, da sie die Seele, welche, um den Aristotelischen Ausdruck zu brauchen, kein χωριστόν ist, als ein χωριστὸν behandeln, und also von einer unrichtigen Voraussetzung ausgehen,“ sagt S. 77 in dieser Beziehung näher: „Die Seele ist nichts Anderes, als der Zweck des Organismus, und zwar nicht ein äußerer Zweck, sondern als der immanente Zweck desselben, er ist die Bestimmung des Organismus d. h.

ihm aber der Geist die Stelle des Naturlebens des Leibes vertreten soll. Aber wie im alten Dualismus der Mensch nach seinem einen Bestandtheile nicht Natur ist wegen des **Minus**, so ist er auch nach seinem andern Bestandtheile nicht Geist wegen des **Plus**; denn ein Geist, der in seinem Wesen zugleich vegetatives und animalisches Lebensprincip ist, ist nicht Geist [44]), und es ist kein Zweifel, daß der alte Dualismus durch diese ungeschickte Vertheilung dem Naturalismus viel Vorschub geleistet hat. Die bei jener Austheilung in ihrem angestammten Rechte verkürzte Natur hat den ihr gebührenden Antheil zurückgefordert, und, wie es im Uebermuthe zu geschehen pflegt, für ihre bisher erlittene Verkürzung nunmehr nicht minder widerrechtlich an sich gerissen, was des Geistes ist, so daß jetzt umgekehrt der Geist sich in seinem nicht minder angestammten selbstheitlichen Seyn angegriffen, er, der Erstgeborne im Reiche des Seyns, zu einer bloßen Zugabe des Nachgebornen gemacht, er als *Substanz* zu einer bloßen *Potenz* der Natur herabgewürdiget sieht. *Günther* war besonders berufen, dieses gestörte Rechtsverhältniß zwischen Natur und Geist in der Einheit der Persönlichkeit des Menschen für die Speculation, und für die richtige Erklärung der mannigfachen Erscheinungen des menschlichen Lebens [45]) wieder

---

das, wozu der Leib bestimmt ist. Die Seele ist, um den treffenden Aristotelischen Ausdruck zu gebrauchen, die *Entelechie* des Leibes oder das, wozu der Leib *angelegt* ist. Wollen wir den Spinozistischen Ausdruck vorziehen, so ist die Seele die *Idee* ihres Leibes, d. h. sie ist der Gedanke, welcher der Schöpfung des Leibes zu Grunde lag." Um diese Zusammengehörigkeit von Leib und Seele auszudrücken — und nur zu diesem Behufe geschieht hier die Berufung auf Erdmann; denn ihm ist „der Geist nur die höhere Entwicklung der Natur" als ihr Ziel und zugleich Ende (s. S. 42), — sagt er S. 82 unter Anderm: Kein Leib ohne Seele, keine Seele ohne Leib, beide sind Correlata, untrennbare Factoren, die sich gegenseitig voraussetzen wie Inneres und Aeußeres, und bemerkt noch: „Wenn sie (die Seele) die Vollendung dessen ist, wozu der Leib angelegt (die Entelechie seiner als der $\ddot{\upsilon}\lambda\eta$), so ist er hinwiederum die Explication dessen was die Seele ist."

[44]) *Zuckrigl* a. a. O. S. 123 entgegnet denjenigen, welche Seele und Geist einer und derselben Substanz seyn lassen, nicht mit Unrecht, daß „auf diese Weise *Ein und dasselbe Lebensprincip zugleich* Geist und Naturpsyche, *vernünftig* und *unvernünftig*, *frei* und *unfrei*, *persönlich* und *unpersönlich*, *unsterblich* und *sterblich* seyn würde."

[45]) Wenn *Erdmann* a. a. O. S. 40 im Dualismus eine Inconsequenz findet, bei der man sich um so weniger befriedigen könne, als eine Menge wichtiger Probleme bei der dualistischen Ansicht gar nicht oder doch nur höchst gezwungen gelöst werden können: so kann und muß man ihm das zugeben vom alten Dualismus, nicht aber vom

herzustellen, nicht durch Aufhebung des alten Dualismus, sondern durch Rectificirung desselben, indem er einerseits dem Geiste nahm und der Natur gab, was der Natur gehört und in den Geist, solange es als zu ihm gehörig betrachtet ward, doch nur Widerspruch brachte; dann aber auch anderseits den Geist ebenso in seinem Fürsichseyn erfaßte. Dieser für die christliche Philosophie höchst wichtige neuere Dualismus hat bereits in der christlichen Wissenschaft seine rüstigen Vertreter auch an Hochschulen, wie z. B. in Freiburg an Staudenmaier, in Tübingen an Zuckrigl, gefunden, und wird sich sicher weiterhin Bahn brechen. Wie sehr durch ihn die Beantwortung der Fragen über den Generatianismus und Creatianismus und über das **commercium animae et corporis** erleichtert wird, wird aus dem Nachfolgenden erhellen. Aber um vor dem Schlusse dieser Abtheilung nochmal auf Augustinus zurückzukommen, so muß zu Steuer der Wahrheit gesagt werden, daß, worauf schon oben S. 145 Anm. 18 und S. 148 Anm. 20 aufmerksam gemacht worden ist, sein tiefer Geist dem menschlichen Leibe bereits bei der ursprünglichen Schöpfung unter den übrigen Naturideen in der allgemeinen Natursubstanz eine eigene Idee, also eine eigene **forma principalis**, eine eigene **ratio caussalis**, also eine eigene bildende und erhaltende Seele zuerkennt, welche aber nicht bestimmt ist, mit dem Leibe für sich zu seyn, sondern nur in Verbindung mit dem Geiste zu seyn, weil der Mensch nicht blos Natur, sondern auch Geist zu seyn bestimmt ist: und das ist im Principe fürwahr mehr, als genug. Zu verlangen, daß Augustinus diesen Dualismus auch hätte durchführen sollen, wäre nimmer billig. Man weiß ja auch aus gar vielen andern Fällen, daß die Menschheit oft die Fragen anticipando stellt, die sie erst nach Jahrhunderten zu beantworten im Stande ist.

---

neuen. So wie man im Menschen, sagt Bonstetten a. a. O. S. 207 f., „zwei Principien annimmt, wird Alles Licht. Die Lebensregungen haben augenscheinlich einen eigenen Mittelpunkt der Thätigkeit, in dem die organischen Wirkungen zusammenlaufen. Ohne die Unterscheidung der beiden Principien, ohne die Annahme des materiellen Lebensprincips, in dem sich alle Regungen des organischen Lebens concentriren, und ohne die Annahme einer geistigen Grundkraft, aus welcher alle Beregungen der Seele" (d. h. des Ich, als der allem geistigen Wirken gemeinsamen Grundkraft — vergl. S. 259) „strömen, ist alles Finsterniß und Verwirrung im Menschen. Haben nicht alle Sprachen Worte für sie? Rechnet nun noch die Wechselwirkung der zwei Grundkräfte, der physischen und der geistigen, und ihr werdet alle Wirkungen erklären können, welche die Einheit beider Principien darstellt."

Metaphysische Psychologie

des

heiligen Augustinus.

Von

Theodor Gangauf,
Abt des Benediktiner-Stiftes zu St. Stephan und Professor der Philosophie
am k. Lyceum in Augsburg.

Zweite Abtheilung.



Augsburg, 1852.
Druck und Verlag der Karl Kollmann'schen Buchhandlung.

Inhalts-Anzeige
der zweiten Abtheilung
der metaphysischen Psychologie.

III Hauptstück.

Fortgesetztes Werden der menschlichen Seele resp. des Geistes.

IV Hauptstück.

Sitz der Seele.

V Hauptstück.

Wechselwirkung zwischen Seele und Leib.

VI Hauptstück.

Lehre von der menschlichen Freiheit.

Artikel I.

Lehre von der menschlichen Freiheit im Allgemeinen.

III. Hauptstück.

Fortgesetztes Werden der menschlichen Seele, resp. des Geistes.

§. 1.

Verschiedene Ansichten hierüber.

Die Beantwortung der Frage über das fortgesetzte Werden der einzelnen menschlichen Seelen, welche in und mit der Zeit in's Daseyn treten, hängt von der Ansicht über die Natur und Wesenheit und über den primitiven Ursprung der Seele ab. Denker, welchen der Schöpfungsbegriff entweder von vorneherein mangelte, oder durch Abfall vom christlichen Glauben wieder verloren ging — „Nam nisi credideritis, non intelligetis“ —, welche aber von der Natur und Wesenheit, von der Würde und Erhabenheit der menschlichen Seele noch eine reinere Ansicht hatten, ließen die Seelen entweder nur Ausflüsse aus Gott seyn — emanatistischer Pantheismus — oder nahmen an, daß, da, wie der Grundsatz lautete, „aus Nichts nichts wird,“ die Seelen aber nun einmal unläugbar ein Seyn und Bestehen haben, dieselben mit Gott von Ewigkeit her seyen — dualistischer Deismus —. In beiden Ansichten kann von einem Werden der Seele, im strengen Sinne des Wortes, keine Rede seyn. In beiden Fällen präexistiren die Seelen; im ersteren substanziell, und das s. g. Werden besteht nur in der Verendlichung und Individualisirung; im letzteren substanziell und individuell zugleich. Mit dieser Präexistenzlehre, welche zum Unterschiede von einer späteren — relativen — eine absolute genannt werden mag, ward auch die Metempsychosis in Verbindung gebracht, indem man, bei An-

nahme einer Emanation der Seelen aus dem in sich reinen göttlichen Seyn, im Hinblicke auf die unläugbare Sündhaftigkeit und Schuldbeladenheit derselben sich aus einem gewissen richtigen natürlichen Gefühle zur Annahme genöthiget sah, daß solchen Seelen, welche unrein aus dem Leibe scheiden, eine unbedingte Rückkehr in das reine göttliche Urseyn nicht offen stehe, sondern daß sie zur Strafe für ihren Abfall von und zur Versöhnung mit dem Göttlichen zuvor einer vielfachen und langdauernden Reinigung sich unterziehen müssen. Ebenso erachtete man in der Annahme des dualistischen Deismus die Schuld jener zuvor reinen Seelen, welche in der Gemeinschaft mit Gott und dem Göttlichen lebten, und, durch irgend ein Vergehen aus dieser Gemeinschaft gefallen, zur Strafe dafür in einen Körper als in einen Kerker wandern mußten, für zu groß, als daß zur Abzahlung derselben die kurze Zeit eines Menschen-Lebens hinreichete. In diesem an sich richtigen, und in der That durch das ganze Heidenthum sich lebendig und kräftig hindurchziehenden Gefühle einer Nothwendigkeit der Sühne und der Reinigung griff man nun in Ermangelung einer besseren Idee von Reinigung und Sühnung zu der Vorstellung, daß Seelen, welche unrein aus dem Leibe scheiden, zur Strafe, und um sich zu reinigen, so lange fort, bis sie rein sind, nach dem Austritt aus dem einen Leibe immer wieder, je nach der Art ihrer Sitten, in einen andern Leib sey es von Thieren oder von Menschen wandern müssen [1]).

---

[1]) Plato hat zwar auch in seiner Philosophie von der ägyptischen und pythagoräischen Lehre der Seelenwanderung Gebrauch gemacht, aber mehr als einem Mittel zu seiner Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele. Daß er für sich von dem Büßen der sündigen Seele nach diesem Erdenleben einen reineren Begriff hatte, erhellet aus Phädon **p. 113 d — 114 d**, wo er sagt, daß die Seelen nach ihrem Austritte aus dem Körper durch ihren Dämon an einen bestimmten Ort in der Unterwelt gebracht werden. Daselbst findet eine Ausscheidung derjenigen, welche schön und heilig gelebt haben, von denen, welche nicht, statt. Erstere kommen wieder herauf, und gelangen in die überirdischen Regionen als in ihre reine Behausung, und diejenigen unter ihnen, welche sich durch die Philosophie gehörig gereiniget haben, kommen in noch schönere Wohnungen, wo sie für alle künftigen Zeiten ohne Leiber leben. Die Anderen werden unten zurückbehalten, und ihr Loos ist verschieden, je nachdem ihr Leben auf Erden beschaffen war. Jene Seelen, welche einen mittelmäßigen Wandel geführt haben, kommen an einen Ort, wo sie ihre Vergehungen abzubüßen haben, und wo ihnen ihre guten Thaten auch zu gut kommen. Diejenigen, welche grobe Vergehungen begangen

Dieser absoluten Präexistenzlehre, mit oder ohne Metempsychosis, steht nun aber die Schöpfungslehre gegenüber, in welcher aber selber wieder sehr verschiedene Meinungen zum Vorscheine gekommen sind. In Rücksicht auf den Ausspruch der heiligen Schrift: „Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul,“ und: „Requievit die septimo ab universo opere“ — „In ipso cessaverat ab omni opere suo, quod creavit Deus, ut faceret“ — entstand die Ansicht, daß die Seelen ursprünglich alle mit einander zugleich erschaffen worden sind, und irgendwo aufbehalten werden, bis sie in Körper geschickt werden — relative Präexistenzlehre —. Eine andere Meinung war und ist, daß, analog mit den übrigen lebenden und lebendigen Wesen auf Erden, auch der Mensch in der Totalität seines Wesens, also auch als Geist, durch die Zeugung fortgepflanzt werde — Generatianismus —. Eine dritte Annahme war und ist, daß durch die Zeugung nur der Leib fortgepflanzt wird, die Seele aber von Gott neu eingeschaffen wird — Creatianismus —.

Es hat aber diese Frage über das fortgesetzte Werden der menschlichen Seelen die denkenden Geister in der Kirche zu keiner Zeit mehr in Thätigkeit gesetzt, und war von allgemeinerem Interesse in der Kirche[2]), als zur Zeit des heiligen Augustinus, da die

---

haben, aber doch noch heilbar sind, werden in den Tartarus gestürzt, und haben dort zu büßen, bis sie Verzeihung erlangen. Die Unheilbaren werden auch in den Tartarus gestoßen, kommen aber aus demselben nie mehr heraus. — Man vergleiche auch Gorgias p. 523—525 d, wo gesagt wird: Zu Folge der Anordnung des Zeus hat nach dem Tode jede Seele in der Unterwelt vor dem Richterstuhle nackt (d. h. so wie sie ist, mit Allem, was sie hat und ist) zu erscheinen, und es ergeht über sie das Gericht. Diejenigen, welche gerecht und fromm gelebt haben, gelangen in die Inseln der Seligen, und leben dort frei von Uebeln in vollkommener Glückseligkeit; die Ungerechten und Gottlosen aber wandern in den Ort der Strafe, und sind entweder Heilbare, d. h. solche, welchen die Strafe noch zum Nutzen gereicht, und diese erleiden Schmerz und Pein zu ihrer Reinigung; denn anders ist es nicht möglich, der Ungerechtigkeit los zu werden — *οὐ γὰρ οἷόν τε ἄλλως ἀδικίας ἀπαλλάττεσθαι* — oder sie sind Unheilbare: und solche erdulden die ärgsten, schmerzhaftesten und furchtbarsten Uebel auf ewige Zeit.

[2]) Der hl. Hieronymus nennt in einem seiner Briefe an Marcellin. et Anapsych. (unter den Augustinischen Briefen ep. 165 c. 1) diese Frage geradezu eine kirchliche, und zwar hochwichtige: „Super animae statu memini vestrae quaestiunculae, immo

Häresie des Pelagius, sich auf den Creatianismus stützend, die Erbsünde leugnete, die Kirche aber an dem Grunddogma von der Erbsünde festhielt, ohne jedoch für den Generatianismus sich zu erklären. Diejenigen, an welche die Gläubigen, um Belehrung und Aufschluß zu erhalten, sich wendeten, empfanden selber die ganze Schwierigkeit, in dieser Frage eine entscheidende Antwort zu geben, und sendeten sich einander die Fragenden zu, gestanden sich einander selber, daß sie außer Stand seyen, hierüber eine Auskunft zu geben, und baten sich gegenseitig um Mittheilung solcher Gedanken, welche zur Lösung der Frage etwas beizutragen geeignet sind[3]). Uebri-

---

maximae ecclesiasticae quaestionis. Utrum lapsa de coelo sit etc."

[3]) Marcellinus und Anapsychias hatten sich von Africa aus an Hieronymus gewendet, und Hieronymus weiset sie an Augustinus an: „Certe habes ibi virum sanctum et eruditum Augustinum episcopum, qui viva, ut ajunt, voce docere te poterit, et suam, immo per se nostram explicare sententiam." Augustinus schreibt dem Hieronymus zurück: „Misisti ad me discipulos, ut ea doceam quae nondum ipse didici. Doce ergo quod doceam. Nam ut doceam, multi a me flagitant, eisque me sicut alia multa, et hoc ignorare confiteor" — ep. 166, c. 4 n. 9, und der Ueberbringer dieses Briefes, ein junger Priester Orosius, ist es gleich selbst, welchen er zu gleichem Zwecke an ihn anweiset: „Docui hominem quod potui: quod autem non potui, unde discere posset, admonui, atque ut ad te iret hortatus sum." Cap. 1 n. 2. Auch er will sich bei ihm Raths erholen, und sich nicht schämen, selbst in seinem Alter noch zu lernen: „Quamquam enim te multo quam ego sum aetate majorem, tamen etiam ipse jam senex consulo. Sed ad discendum quod opus est nulla mihi aetas sera videri potest; quia etsi senes magis decet docere quam discere, magis tamen discere quam quid doceant ignorare" — n. 1, Hieronymus aber legt gleichfalls das offene Geständniß ab, daß er es nicht wisse: „Ego vero, cum haec singula legerim, Deo teste dico, quia usque ad praesens certi et definiti aliquid de hac quaestione non teneo, sed Deo relinquo scire, quid sit in vero, et si cui ipse revelare dignabitur. Ego tamen haec singula et legisse me non nego, et adhuc ignorare confiteor, praeter hoc, quod manifeste tradit Ecclesia, Deum esse et animarum et corporum conditorem." Apol. adv. Ruf. l. II. pag. 214 d — (tom. II. edit. Erasm. Basil. 1536). Dem Optatus theilt Augustinus seine Ansichten mit, und stellt zugleich das Ansuchen: „Et nobiscum quod inveneris fraterna dilectione communica." Ep. 190 c. 4 n. 13. Schon aus dieser allgemeinen

gens widmete der große Bischof von Hippo, der siegreiche Held im Kampfe gegen die Pelagianer, auch dieser Frage eine Untersuchung, welche immer noch von Interesse ist, und schon darin einen Beweis der Gründlichkeit und Umfassendheit an sich trägt, daß sie die Frage vierfach faßt[4]), und sonach nicht blos auf die beiden damals in Frage stehenden Ansichten sich beschränkt, sondern auch die aus der älteren Zeit überlieferten mit aufnimmt.

§. 2.

Augustin's Urtheil über die Präexistenzlehre.

Nach einer Aeußerung des Augustinus in seiner Schrift de lib. arb. III, 21 n. 59 könnte man meinen, er lasse eine Präexistenzlehre zu, nämlich die relative, aber mit Ausschluß der Annahme, als hätten die Seelen in ihrer Präexistenz gesündiget, und hätten nur in Folge des Falles in den Körper zu wandern. Er sagt nämlich a. a. O., bei dem Mangel an erforderlichen positiven Beweisen könne er sich für keine der vier Ansichten blindlings aussprechen[1]),

Andeutung erhellet, wie oberflächlich und unwahr Ritter (Gesch. d. Philos. VI. Thl. S. 369) urtheilt, da er sagt, daß „Augustinus auf die Untersuchung über die Art, wie die Seele des Menschen entstehe, nur wenig Gewicht legt."

[4]) „Utrum ex illa una, quae primo homini data est, ceterae propagentur: an singulis quibusque novae etiam modò fiant: an alicubi jam exsistentes, vel mittantur divinitus, vel sponte labantur in corpora; — — — (ex quibus quatuor opinionibus) quaenam sit eligenda scire desidero." Ep. 166 ad Hieron. c. 3. n. 7. Den Pantheismus, wonach die Seele aus dem Wesen Gottes selber kommt, führt hier Augustinus, wie er's selbst anmerkt, nicht auf, und auch in der gegenwärtigen Untersuchung kann davon um so leichter Umgang genommen werden, da die Falschheit jener Annahme schon in der vorhergehenden I. Abtheil. II. Hauptst. §. 2. hinreichend dargethan worden ist.

[1]) „Harum autem quatuor de anima sententiarum, utrum de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus novae fiant, an in corpora nascentium jam alicubi exsistentes vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur, nullam temere affirmare oportebit. Aut enim nondum ista quaestio a divinorum librorum catholicis tractatoribus pro merito suae obscuritatis et perplexitatis evoluta atque illustrata est: aut si jam factum est, nondum in manus nostras hujuscemodi litterae pervenerunt."

und im vorhergehenden cap. 20 n. 57. 58 unternimmt er es, darzuthun, daß, auch wenn man die Seelen als irgendwo bereits existirend und so in den Körper gelangend annimmt, sey es daß Gott sie schickt oder daß sie freiwillig eintreten, in keinem Falle Gott die Ursache des Bösen sey[2]). Allein man darf nicht vergessen, wen

---

[2]) „Si vero in Dei aliquo secreto jam exsistentes animae mittuntur ad inspiranda et regenda corpora singulorum quorumque nascentium, ad hoc utique mittuntur officium, ut corpus quod de poena peccati, hoc est, mortalitate primi hominis nascitur, bene administrando, id est, castigando per virtutes, et ordinatissimae atque legitimae servituti subjiciendo, etiam ipsi comparent ordine atque tempore opportuno coelestis incorruptionis locum. Quae cum introeunt in hanc vitam, subeuntque gestanda membra mortalia, subeant etiam necesse est et oblivionem vitae prioris, et praesentis laborem; unde illa ignorantia et difficultas consequitur, quod in primo homine supplicium mortalitatis fuit, ad animi expendendam miseriam; in istis autem janua ministerii ad reparandam corporis incorruptionem. Nam hoc quoque modo non dicuntur ista peccata, nisi quia caro de propagine veniens peccatoris, venientibus ad se animis hanc ignorantiam et difficultatem facit; quae neque his, neque Creatori tamquam culpanda tribuatur. Dedit enim ille et facultatem bene operandi in laboriosis officiis, et viam fidei in oblivionis coecitate: judicium illud vel maxime, quod anima omnis et quaerendum esse concedit quod inutiliter nescit, et perseveranter in officiosis laboribus enitendum ad evincendam recte faciendi difficultatem, et opem a Creatore implorandam, ut conantem adjuvet; qui vel extrinsecus lege, vel in intimis cordis allocutione conandum esse praecepit, et praeparat civitatis beatissimae gloriam triumphantibus de illo, qui primum hominem ad istam miseriam perduxit victum pessima suasione; quam miseriam isti suscipiunt ad eum vincendum optima fide. Non enim parvae gloriae militia est diabolum vincere eodem suscepto supplicio, quò se ille hominem victum perduxisse gloriatur. Quisquis autem hoc istius vitae captus amore neglexerit, nullo pacto juste flagitium desertionis suae regis imperio deputabit: sed erit potius sub omnium domino in ejus partibus ordinatus, cujus turpe stipendium ut castra sua desereret, adamavit. — Si autem alibi animae constitutae non mittuntur a Domino Deo, sed sua sponte ad inhabitanda corpora veniunt, facile est jam hoc videre, quidquid ignorantiae difficultatisque secutum fuerit earum propriam voluntatem, nullo modo Creatorem hinc esse culpandum: quando quidem etiamsi eas ipse misisset, quibus

Augustinus in dieser Schrift im Auge hat, und zu wem er also spricht, und nicht vergessen die Form, in welcher er spricht. Er spricht, — und das hebt er, um Mißverständnissen zu begegnen, selbst hervor [3]) —, zu den Manichäern, welchen gegenüber seine Aufgabe zunächst darin bestand, in allweg zu zeigen, daß, mag von diesen vier Ansichten welche immer wahr seyn, der Ursprung des Bösen in keinem Falle auf ein böses Urwesen sich zurückführe; und er spricht von der Präexistenz hypothetisch: Gesetzt auch, die Seelen haben zuvor schon existirt rc., so ist selbst in diesem Falle die Ursache des Bösen lediglich in dem creatürlichen freien Willen, sofern er von dem göttlichen Willen abweicht oder in denselben nicht eintritt, zu suchen und zu finden. Für sich aber hat der große Kirchenlehrer die Präexistenzlehre, die relative wie die absolute und die Metempsychosis entschieden verworfen, und bemerkenswerth ist, wie er in dieser Beziehung den großen Plato bekämpft.

Plato stützt, wie bekannt, in seinem Phädon die Präexistenzlehre vornehmlich durch den Satz: „Ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις“, und sucht diesem Satze hinwieder bei seinen Lesern oder Hörern durch folgendes Räsonnement Eingang zu verschaffen:

---

etiam in ipsa ignorantia et difficultate liberam voluntatem petendi et quaerendi et conandi non abstulit, daturus petentibus, demonstraturus quaerentibus, pulsantibus aperturus, omnino extra culpam esset. Hanc enim ignorantiam et difficultatem studiosis et benevolis evincendam, ad coronam gloriae valere praestaret: negligentibus autem et peccata sua de infirmitate defendere volentibus, non ipsam ignorantiam difficultatemque pro crimine objiceret; sed quia in eis potius permanere, quam studio quaerendi atque discendi, et humilitate confitendi atque orandi, ad veritatem ac facilitatem pervenire voluerunt, justo supplicio vindicaret.“

[3]) „Ego quidem ante aliquot annos cum libros quosdam scriberem de libero arbitrio, qui in multorum manus exierunt, et nunc habentur a plurimis, quatuor opiniones de animae incarnatione . . . ita putavi esse tractandas, ut quaelibet earum vera esset, non impediret intentionem meam, qua tunc adversus eos quantis poteram viribus agebam, qui naturam mali suo principio praeditam, adversus Deum conantur inducere, id est contra Manichaeos. Nam de Priscillianistis adhuc nihil audieram . . . Ideo quintam opinionem non addidi, quam in tua epistola inter ceteras commemorasti.“ Ep. 166 ad Hieron. c. 3 n. 7.

Wenn die Seele im Körper, in welchen sie eingesenkt worden ist, erwacht, d. h. ihrer selbst bewußt wird, so gewahrt sie, daß etwas gut ist, schön ist, gleich ist u. s. f., und sie sagt sich hiebei zugleich, daß dieses, was gut, schön, gleich ist, nicht das Gute, nicht das Schöne, nicht das Gleiche selbst ist, sondern daß das Gute, das Schöne, das Gleiche ein über jenem Fürsichseyendes ist, wovon sie eine Vorstellung in sich trägt, und jenes nur darum und insofern gut, schön, gleich ist, weil und als es an dem Ansichguten, Ansichschönen, Ansichgleichen participirt. Was also die Seele in diesem Leibesleben Gutes, Schönes, Gleiches findet, bemißt und beurtheilt sie nach jenem Ansich, welches sie also schon vorher kennen gelernt haben muß, da sie es hienieden nicht findet, vielmehr die Vorstellung davon schon in sich mitbringt, und durch das, was sie hienieden Derartiges theil- und beziehungsweise findet, nur darauf zurückgewiesen, nur daran erinnert wird. Damit sie es aber schon vorher hat kennen lernen können, mußte sie auch schon vorher, (d. h. vor dem Eintritte in den Leib; denn mit diesem Eintritte tritt das Vergessen ein, und erst mit dem Bewußtwerden kommt die Wiedererinnerung), existirt haben, ohne Leib, mit Einsicht und Erkenntniß: *„Ἦσαν ἄρα αἱ ψυχαὶ καὶ πρότερον, πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἴδει, χωρὶς σωμάτων, καὶ φρόνησιν εἶχον.“* Um aber in Beispielen aufzuzeigen, daß das Lernen nur eine Wiedererinnerung sey, läßt Plato den Socrates an Schüler wissenschaftliche Fragen richten, welche, da sie geschickt gestellt sind, aus dem Verstande jener die immer zunächst treffende Antwort, und zuletzt den vollkommenen Begriff zur Antwort erhalten, so z. B. im Menon, wo er an einem Knaben die Probe mit Fragen aus der Geometrie macht, und dann beim Fortschritte desselben im Erkennen ausruft: *„Ἐννοεῖς αὖ, ὦ Μένων, οὗ ἐστιν ἤδη βαδίζων ὅδε τοῦ ἀναμιμνήσκεσθαι;“* — Auf dieses Beispiel nimmt nun auch Augustinus Bezug [4]), macht aber darauf auf-

---

[4]) „Plato ille philosophus nobilis persuadere conatus est vixisse hîc animas hominum, et ante quam ista corpora gererent: et hinc esse quòd ea quae discuntur, reminiscuntur potius cognita, quam cognoscuntur nova. Retulit enim, puerum quemdam nescio quae de geometrica interrogatum, sic respondisse, tamquam esset illius peritissimus disciplinae. Gradatim quippe atque artificiose interrogatus, videbat quod videndum erat, dicebatque quod viderat.“ De Trin. XII, 15.

merksam, daß, wenn man Alle auf dieselbe Weise fragt, man aus Allen, oder doch fast aus Allen, dasselbe herausbringen kann, ohne daß man wird sagen wollen oder können, daß Alle in ihrem früheren Leben Geometer gewesen sind, da die Geometer unter den Menschen keine so häufige Erscheinung sind[5]). Ferner, bemerkt Augustinus weiter, warum bringt man denn solche richtige Erkenntnisse auf geschickt gestellte Fragen blos in intelligiblen Dingen heraus, und nicht auch in sinnlichen Dingen, warum muß man letztere mit leiblichem Auge gesehen, oder von Andern, welche davon Kenntniß haben, auf Glaube hin angenommen haben?[6]) Was man sich von derartigen Wiedererinnerungen erzählt, ist Träumerei, Schein und Täuschung[7]). Daß man aber dem Geiste Intelligibles so zur Kenntniß bringen kann, als hätte er's schon zuvor gewußt, und als wäre sein Lernen in der That nur eine Wiedererinnerung: das erklärt sich eben aus der Natur des Geistes, zu welcher, nach der ur-

---

[5]) „Sed si recordatio haec esset rerum antea cognitarum, non utique omnes vel pene omnes, cum illo modo interrogarentur, hoc possent. Non enim omnes in priore vita geometrae fuerunt, cum tam rari sint in genere humano, ut vix possit aliquis inveniri.“ L. c.

[6]) „Denique cur de solis rebus intelligibilibus id fieri potest, ut bene interrogatus quisque respondeat quod ad quamque pertinet disciplinam, etiamsi ejus ignarus est? Cur hoc facere de rebus sensibilibus nullus potest, nisi quas isto vidit in corpore constitutus, aut eis qua noverant indicantibus credidit, seu litteris cujusque seu verbis?“ L. c.

[7]) „Non enim adquiescendum est eis qui Samium Pythagoram ferunt recordatum fuisse talia nonnulla quae fuerat expertus, cum hìc alio jam fuisset in corpore: et alios nonnullos narrant alii, ejusmodi aliquid in suis mentibus passos: quas falsas fuisse memorias, quales plerumque experimur in somnis, quando nobis videmur reminisci quasi egerimus aut viderimus, quod nec egimus omnino nec vidimus; et eo modo affectas esse illorum mentes etiam vigilantium, instinctu spirituum malignorum atque fallacium, quibus curae est de revolutionibus animarum falsam opinionem ad decipiendos homines firmare vel serere, ex hoc conjici potest, quia si vere illa recordarentur quae hìc in aliis antea positi corporibus viderant, multis ac pene omnibus id contingeret: quando quidem ut de vivis mortuos, ita de mortuis vivos, tamquam de vigilantibus dormientes, et de dormientibus vigilantes, sine cessatione fieri suspicantur.“ L. c.

sprünglichen Anordnung des Schöpfers, die intelligiblen Dinge so im Verhältnisse und in Beziehung stehen, daß er sie mittelst des über das Geistige hin ausgegossenen geistigen Lichtes ebenso schaut, als wie das körperliche Auge mittelst des Lichtes in der Körperwelt, für welches es organisirt ist, und welches zu ihm im Verhältnisse steht, die umliegenden körperlichen Dinge schaut[8]).

---

[8]) „Sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruens est creatus.“ L. c. In Anbetracht, daß dem Geiste dasjenige, was ihm durch solches Fragen zur Erkenntniß gebracht wird, so einfach, natürlich und leicht sich ergibt, daß er sich wundert, wie er nicht schon längst auch ohne Fragen von selbst darauf gekommen ist, liegt es ihm gar nicht so ferne, zu wähnen, er habe das schon wirklich zuvor gewußt, und sey nur daran erinnert worden, und darum ist diese platonische Lehre sehr einnehmend. Augustinus selber hat ihr in gewissem Grade in früheren Schriften gehuldiget, z. B. Soliloqu. II, 20 n. 35: „Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi: siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo, et quodam modo refodiunt;“ ebenso de quant. animae c. 20: „Magnam omnino, magnam, et qua nescio utrum quidquam majus sit, quaestionem moves, in qua tantum nostrae sibimet opiniones adversantur, ut tibi anima nullam, mihi contra omnes artes secum adtulisse videatur; nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari.“ Beide Stellen berichtiget er in Retract. I.; erstere mit folgender Erklärung: „Sed hoc quoque improbo: credibilius est enim, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis, etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt; non quia ea noverant aliquando, et obliti sunt, quod Platoni, vel talibus visum est“ — c. 4 n. 4; und über letztere äußert er sich: „Non sic accipiendum est, quasi ex hoc approbetur, animam vel hîc in alio corpore, vel alibi, sive in corpore, sive extra corpus, aliquando vixisse: et ea quae interrogata respondet, cum hìc non didicerit, in alia vita ante didicisse. Fieri enim potest, . . . ut hoc ideo possit, quia natura intelligibilis est, et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cùm se ad eas res movet quibus connexa est, vel

Daß Augustinus eine absolute Präexistenzlehre nicht annehmen kann, folgt schon aus seinem reinen Schöpfungsbegriffe, wonach außer dem göttlichen Seyn kein anderes Seyn durch sich ist, sondern alles, was außerdem noch ist, durch Gott ist, aber nicht ausgegangen von Ihm in Weise der Emanation, sondern mittelst Schöpfung aus Nichts[9]; aber auch die relative Präexistenzlehre weiset er von sich, und namentlich jene, mit welcher zugleich die Annahme eines vorausgegangenen Abfalles von Gott verbunden ist, in Folge dessen die Seele zur Strafe in den Körper als in einen Kerker wandern muß[10]. Er wundert sich darüber, daß Leute, welche zur Kirche gehören und an Gott als den Schöpfer glauben, zu einer solchen Annahme sich verstehen können, und an diesen Geister- (oder Seelen-) Abfall sogar den Zweck der Weltschöpfung knüpfen[11]; noch mehr wundert er sich darüber, daß ein so gelehrter

---

ad se ipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat. Nec sane omnes artes eo modo secum adtulit, ac secum habet. Nam de artibus quae ad sensus corporis pertinent, sicut multa medicinae, sicut astrologiae omnia, nisi quod hîc didicerit, non potest dicere. Ea vero quae solâ intelligentiâ capit, propter id quod dixi, cum vel a se ipsa vel ab alio fuerit bene interrogata, et recordata respondet" — c. 8 n. 2.

9) Siehe oben I. Abth. I. Hauptst. §. 2. S 96 ff.; §. 4. S. 136 ff.

10) Diese Meinung, daß der Leib für die Seele ein Grab oder ein Kerker sey, findet sich auch bei **Plato** in Verbindung mit der absoluten Präexistenzlehre, z B. Phaed. p. 62 b, 67 d; Phaedr. p. 250 a. c; Gorg. p. 493 a. Doch nennt sie Plato nicht ursprünglich sein eigen, sondern führt sie auf die **Orphiker** zurück: „*Δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα*, (sc. *σῆμα αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς*), *ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὲ ἕνεκα δίδωσι· τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται, δησμωτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτίσῃ τὰ ὀφειλόμενα, τὸ σῶμα, καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδὲ γράμμα.*" Cratyl. p. 400 c; man vergleiche auch **Ast**, Platons Leben und Schriften, Leipzig 1816, S. 84. 159.

11) „Sed multo est mirandum amplius, quod etiam quidam, qui unum nobiscum credunt omnium rerum esse principium ullamque naturam, quae non est quod Deus est, nisi ab illo conditore esse non posse; noluerunt tamen istam caussam fabricandi mundi tam bonam ac simplicem bene ac simpliciter credere, ut Deus bonus conderet bona, et essent post

und in der h. Schrift so bewanderter Mann, wie Origenes, nicht einsah, daß die Annahme eines solchen Schöpfungszweckes im offenbaren Widerspruche mit der h. Schrift stehe, und nicht einsah, daß, wenn auch wirklich das der Schöpfungszweck gewesen wäre, dann die Kerker-Anweisung nach dem Grade der Schuld und der Strafbarkeit sich hätte richten müssen, und daß demnach der Teufel, welcher doch gewiß schlechter ist, als der Mensch, es weit eher verdient hätte, in einen solchen irdischen Körper eingekerkert zu werden[12].

Deum quae non essent quod est Deus, bona tamen quae non faceret nisi bonus Deus. Sed animas dicunt, non quidem partes Dei, sed factas a Deo, peccasse a Conditore recedendo; et diversis progressibus pro diversitate peccatorum, a coelis usque ad terras, diversa corpora quasi vincula meruisse: et hunc esse mundum, eamque caussam mundi fuisse faciendi, non ut conderentur bona, sed ut mala cohiberentur. Hinc Origenes jure culpatur. In libris enim quos appellat περὶ ἀρχῶν, id est, de principiis, hoc sensit, hoc scripsit." De Civ. Dei XI, 23.

[12]) „Ubi plus quam dici potest, miror hominem in ecclesiasticis litteris tam doctum et exercitatum, non adtendisse, primum quàm hoc esset contrarium Scripturae hujus tantae auctoritatis intentioni, quae per omnia opera Dei subjungens, „„Et vidit Deus, quia bonum est;"" completisque omnibus inferens, „„Et vidit Deus omnia, quae fecit, et ecce bona valde:"" nullam aliam caussam faciendi mundi intelligi voluit, nisi ut bona fierent a bono Deo. Ubi si nemo peccasset, tantummodo naturis bonis esset mundus ornatus et plenus: et quia peccatum est, non ideo cuncta sunt impleta peccatis, cum bonorum longe major numerus in coelestibus suae naturae ordinem servet. Nec mala voluntas, quia naturae ordinem servare noluit, ideo justi Dei leges omnia bene ordinantis effugit. Quoniam sicut pictura cum colore nigro, loco suo posita, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulcra est, quamvis per se ipsos consideratos sua deformitas turpet. — Deinde videre debuit Origenes, et quicumque ita sapiunt, si haec opinio vera esset, mundum ideo factum, ut animae pro meritis peccatorum tamquam ergastula quibus poenaliter includerentur, corpora acciperent, superiora et leviora quae minus, inferiora vero et graviora quae amplius peccaverunt; daemones quibus deterius nihil est, terrena corpora quibus inferius et gravius nihil est, potius quam homines etiam malos habere debuisse. Nunc vero ut intelligeremus animarum merita non qualitatibus corporum esse pensanda, aërium pessimus daemon, ho-

Er für sich könne einen vorhergehenden Abfall nie glauben, nie annehmen, einmal schon wegen der Metempsychosis, welche damit in Verbindung gebracht[13]) und eine Ansicht ist, grausenhafter als

mo autem et nunc licet malus, longe minoris mitiorisque malitiae, et certe ante peccatum tamen luteum corpus accepit." L. c. Einen Gradunterschied in der Strafe nahm Origenes schon an (m. s. de princip. II, 9 n. 6); allein dem Augustinus ist eben die Materie das Niedrigste: „Deterius enim omni corpore nihil est." 83 quaest. qu. 54.

[13]) Daß Origenes auch die Metempsychosis im gewöhnlichen Sinne gelehret habe, wird von Augustinus gerade nicht behauptet, und Schubert (Geschichte der Seele, 4. Aufl., 2. Bd. § 43. S. 426) meint: „Unrecht hat man jedoch wohl offenbar jenem Kirchenvater gethan, wenn man ihn der Anhänglichkeit an die mit den einfachen, hehren Grundsätzen des Christenthums ewig unvereinbare Lehre von der Seelenwanderung beschuldigte," sucht ihn dann von diesem Vorwurfe zu reinigen, und setzt S. 428 bei: „Wenigstens finden wir in Origenes Werken, so wie sie jetzt vor uns liegen, keine Stelle, woraus sich die ihm von Hieronymus (ep. 59 ad Avit.) gemachte Beschuldigung, daß er eine Wanderung der Seelen in thierische Leiber angenommen, rechtfertigen ließe, und sollte das, was Justinian in seinem Briefe an Menas als wörtliche Aeußerung desselben anführt, dieses wirklich jemals gewesen seyn, so hat Origenes in späterer Zeit seine Uebereilung auf jede Weise wieder gut zu machen, oder den durch unvorsichtige Aeußerungen veranlaßten Mißverständnissen zu begegnen gesucht." Allein daß seine angeführte Schrift in dieser Beziehung nicht rein war, erhellet auch aus dem Urtheile, welches der immerhin gelehrte Photius, der sie noch ganz in der Ursprache vor sich hatte, über sie in seiner Bibliotheka gefällt hat. Nach Erwähnung einiger Irrthümer bezüglich der Trinität bemerkt er nämlich: „*Λέγει δὲ καὶ ἄλλα παραλογώτατα καὶ δυσσεβείας πλήρη. μετεμψυχώσεις τε γὰρ ληρωδεῖ, καὶ ἐμψύχους τοὺς ἀστέρας καὶ ἕτερα τούτοις παραπλήσια,*" und mag der „kühne Schiffer auf diesen Meeren, zu einer Zeit, in der noch nicht der Compaß gefunden war," wie Görres (Vorrede zum Leben Jesu von Dr. Sepp rc. S. 101) über ihn urtheilt, von Manchen härter beurtheilt worden seyn, als er's verdient hat: der milde und vorsichtige Augustinus kann ihn doch auch nicht von allem Irrthume in dieser Beziehung freisprechen, sondern erkennt ihm die Lehre zu, daß die Seelen, selbst aus dem Zustande der Seligkeit, ganz in das alte Erdenleben nach langer Zeit wieder zurückkehren: „Sed sunt hujus Origenis alia dogmata, quae catholica Ecclesia omnino non recipit; in quibus nec ipsum falso arguit, nec potest ab ejus defensoribus falli: maxime de purgatione et liberatione, ac rursus post longum tempus ad eadem mala revolutione rationalis universae creaturae. Quis enim

welche nichts gedacht werden kann[14]); dann weil dadurch selbst der

---

catholicus Christianus vel doctus vel indoctus non vehementer exhorreat, — — — rursus post longissima tempora omnes qui liberati sunt, ad haec mala denuo relabi et reverti; et has vices alternantes beatitudinum et miseriarum rationalis creaturae semper fuisse, semper fore?“ De haeres. n. 43; cf. de Civ. Dei XII, 20.

[14]) „Per nescio quos fieri circumitus id ajunt isti, ut post nescio quanta volumina saeculorum iterum ad istam sarcinam corruptibilis carnis et supplicia pendenda redeundum sit. Qua opinione quid horribilius cogitari possit, ignoro.“ Ep. 166 ad Hieron. c. 9 n. 27. Den Manichäern, welche die Lehre von der Seelenwanderung gleichfalls zu ihrem Dogma gemacht hatten, hält er das Unsinnige derselben anschaulichst und eindringlichst vor. Ihr schaudert, sagt er zu ihnen, in euerem Wahne, „humanas animas in pecora revolvi,“ davor zurück, Thiere zu tödten, und von dem Fleische derselben zu essen, da doch die Naturdinge alle für die Zwecke des Menschen da sind; ihr haltet euch darob, daß ihr keine Thiere tödtet, für fromm, seyd aber, während ihr gegen die Thiere mitleidig seyd, hart gegen die Menschen. Contra Faust. XX, 20; VI, 5. Allein eben weil die Thiere, macht er ihnen weiter bemerklich, für die Zwecke des Menschen da sind, so seyen auch sie zum Fahren, Reiten, Pflügen u. dgl. auf den Gebrauch derselben angewiesen. Wenn sie also dieselben hiebei antreiben, schlagen, abmüden, so müsse ihnen doch die Besorniß nahe liegen, daß in einem solchen Thiere, welchem sie das zufügen, vielleicht die Seele ihres Vaters stecke, und somit dieser jene Behandlung widerfahre. Contra Adimant. Man. c. 12 n. 2. Wer eine Mauleselin reite, müsse fürchten, es wohne derselben die Seele seiner Mutter ein. De Civ. Dei X, 30. Um nicht Vater-, nicht Muttermörder, nicht Mörder überhaupt zu werden, tödten sie kein größeres Thier; allein wenn es eine Wanderung menschlicher Seelen in Thierkörper gebe, so könne man keine Grenze setzen, bis wie weit hinab die Wanderung gehe, sondern es könne auch in ganz kleinen Thierchen, aus deren Tödtung sie sich nichts machen, eine Menschen-Seele wohnhaft seyn: „Quid autem ipse Adimantus faciet secundum opinionem suam, qua credidit etiam rationales, id est, hominum animas in belluina corpora posse contrudi? Quid ergo faciet de tanto scelere, si quando tardum jumentum plagis, aut concitatum freno fatigavit, in quo forte patris ejus anima fuerit? ut non dicam quod etiam occidere parentes suos inter pediculos et pulices potuerit, a quorum isti interfectione non temperant. Quid enim eis prodest, quod aliquando negant usque ad ista minutissima animantia revolvi animas humanas posse? Hoc enim negant, ne tam multarum interfectionum rei teneantur, aut cogantur parcere pediculis et

Stand der Gerechten im Himmel unsicher gemacht ist; denn konnte

---

pulicibus et cimicibus, et tantas ab eis molestias sine ulla caedis eorum licentia sustinere. Nam vehementer urgentur, cur in vulpeculam revolvi anima humana possit, et non possit in mustelam; cum catulus vulpeculae fortasse etiam minor sit, quam magna mustela. Deinde si in mustelam potest, cur in murem non potest? Et si in istum potest, cur in stellionem non potest? Et si in eum potest, cur in locustam non potest? Deinde in apem, deinde in muscam, deinde in cimicem, atque inde usque in pulicem, et si quid est aliud multo minutius, pervenire. Ubi enim terminum constituant, non inveniunt: atque ita per istam nugatoriam credulitatem conscientiae illorum innumerabilibus homicidiorum sceleribus obruuntur." Contra Adimant. Man. c. 12 n. 2. Daß aus Thieren Seelen in Menschen übergehen, ist eine Lehre, welche der Wahrheit und dem katholischen Glauben durchaus entgegen ist — de gen. ad litt. VII, 9 n. 13 — und Gott, ruft Augustinus den Gläubigen zu, gibt sein Ebenbild, welches die menschliche Seele ist, nicht in einen Hund, nicht in ein Schwein u. dgl. ab. „Ne putetis, sicut impii quidam dicunt, revolvi animas humanas ad pecora, ad canes, ad porcos, ad corvos. Hoc a cordibus vestris excludite et a fide vestra. Anima humana facta est ad imaginem Dei, non dabit imaginem suam cani et porco." Enarr. in Ps. 146 n. 18. Die Annahme, daß die im Thiere vernunftlose Seele im Menschen plötzlich in eine vernünftige verwandelt werde, ist lächerlich: „Hoc ideo commendandum putavi, ne quisquam existimans animantia rationis expertia humanum habere intellectum, vel in animal rationale repente mutari, seducatur in illam opinionem ridiculam et noxiam revolutionis animarum vel hominum in bestias, vel in homines bestiarum" — de gen. ad litt. XI, 29 n. 37 —, und der Grund der Aehnlichkeit der Sitten, welchen die Lehrer der Seelenwanderung für das Wandern von Menschen-Seelen in Thier-Körper angeben, entbehrt der Wahrheit, indem ein Thier, welchem eine Menschen-Seele einwohnt, sich über den Kreis seiner Mitthiere derselben Gattung und Art in keiner Weise erhebt, oder dem Menschen deßhalb ähnlicher wird. Das Schwein bleibt ein Schwein. „Nullo modo enim porcus similior erit homini quam porco; et cum mansuescunt leones, canibus vel etiam ovibus fiunt similiores quam hominibus. Cum igitur a pecorum moribus pecora non recedunt, et quae aliquantulum ceteris dissimilia fiunt, similiora sunt tamen suo generi quam humano, longeque plus ab hominibus quam a pecoribus differunt, numquam erunt hominum animae istae, si ea quae similiora sint trahunt." De gen. ad litt. VII, 10 n. 15. Endlich hat die vorhin bezüglich der absoluten Präexistenz in Anmerk. 6. 7 angezogene Frage, warum

die menschliche Seele sündigen vor dem Leibe, warum sollte sie nicht

---

denn solche Seelen von ihrem früheren Seyn und Leben keine Erinnerung mehr haben, auch hier ihre volle Geltung. „Sollte die Menschheit," bemerkt Staudenmaier (Dogmatik **III.** Bd. **II.** Abth. S. 424 gegen die Präexistenzlehre in Verbindung mit der Annahme eines Abfalles), „wirklich präexistirt haben, und in Folge eines Abfalles von Gott jeder Geist in einen Leib zur Strafe und zugleich zur Läuterung gebannt worden sein; so müßten wir in unserem gegenwärtigen Zustande nicht nur davon eine Erinnerung in uns tragen, sondern wir müßten auch eine vollkommene Einsicht in den ganzen Hergang haben. Denn der Zweck müßte uns bekannt sein, um deßwillen wir hier sind mit Beziehung auf unsere vorzeitliche Existenz. Wie wäre es uns möglich, unser Hiersein zu begreifen, wenn uns der Grund unbekannt bliebe, um deßwillen wir in das gegenwärtige Dasein gekommen sind? Wenn wir, um uns eines versinnlichenden Beispiels zu bedienen, Jemanden, der durch ein bestimmtes Vergehen eine bestimmte Strafe verdient hat, in einen gewissen Zustand bringen, in der Absicht, daß der Strafzustand seine Besserung bewirken solle; so muß er nicht nur mit dem Zweck, den wir mit ihm erreichen wollen, sondern auch mit der Ursache bekannt sein, die über ihn die Strafe gebracht hat: d. h. mit andern Worten, er muß ein klares Bewußtsein von seinem früheren Zustande haben, in welchem er mit Freiheit sündigte. Ohne dieses geschichtliche Bewußtsein um sein früheres Dasein gibt es auch kein Bewußtsein von dem Zweck seines gegenwärtigen Lebens. Jenes Bewußtsein nun von einem außerzeitlichen Falle haben wir keineswegs, und wir haben es nicht, weil wir in der That nicht präexistirt haben. Um das Nichtgeschichtliche, d. h. um das, was nicht geschehen ist, gibt es kein Bewußtsein, sondern ein solches Bewußtsein ist ein bloß erträumtes, eben darum aber kein eigentliches und wahres Bewußtsein, in welchem man sich eines wirklichen Seins bewußt ist." Was man, sagt weiterhin Augustinus gegen die Präexistenzlehre und Metempsychosis, von derartigen Erinnerungen erzählt, ist entweder pur erlogen, oder beruht auf Täuschung. L. c. cap. 11 n. 16. Es ist aber ihm die Lehre von der Metempsychosis im Ganzen und Einzelnen so unbegründet und so absurd, daß er glaubt, daß ihre Urheber ursprünglich sie in diesem Sinne gar nicht genommen haben, sondern mit der Verwandlung von Menschen in Thiere nur den sittlichen Verfall der Menschen ausgedrückt haben wollten, und diesen starken Ausdruck nur gebrauchten, um dieselben von der schlechten Lebensweise abzuschrecken: „Unde proclivius et ipse crediderim, quod etiam eorum posteri sectatores, illos homines qui haec primitus in suis libris posuerunt, in hac vita potius intelligi voluisse, quadam perversitate morum ac turpitudine homines pecorum similes fieri, ac sic quodammodo in pecora commutari, ut hoc dedecore objecto, eos a cupiditatum pravitate revocarent." L. c. cap. 10 n. 15.

auch nach dem Leibe sündigen können? und ferner weil dieses angebliche Sündigen der Seele in einem, diesem Erdenleben vorausgegangenen, frühern Leben im Widerspruche steht mit den Worten des Apostels, daß Alle in Adam gesündiget haben. In Adam gesündiget zu haben ist aber etwas ganz Anderes, als außerhalb dem Adam, weiß Gott wo, gesündiget zu haben, und nur deßhalb in den Adam, d. h., in den aus demselben stammenden Leib, als in einen Kerker eingeschlossen zu werden [15]). Das, daß durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod, und daß an die Stelle dieses Einen ein abermals Einer getreten ist, von welchem die Rechtfertigung und das Leben ausgeht, ist ein Grund-Dogma, worauf der christliche Glaube ganz besonders beruht [16]), und sonach kann auch diese relative Präexistenzlehre,

---

[15]) „Sed in alia superiore vita peccare animas, et inde praecipitari in carceres carneos, non credo, non adquiesco, non consentio. Primum, quoniam per nescio quos fieri circumitus id ajunt isti, ut post nescio quanta volumina saeculorum iterum ad istam sarcinam corruptibilis carnis et supplicia pendenda redeundum sit. Qua opinione quid horribilius cogitari possit, ignoro. Deinde quis tandem justus defunctus est, de quo non (si iste vera dicunt) solliciti esse debeamus, ne in sinu Abrahae peccans, in flammas illius divitis dejiciatur? Cur enim non et post hoc corpus peccare possit, si et ante potuit? Postremo, longe aliud est in Adam peccasse, unde dicit Apostolus, „in quo omnes peccaverunt“: et aliud est, extra Adam nescio ubi peccasse, et ideo in Adam, id est in carnem, quae ex Adam propagata est, tamquam in carcerem trudi.“ Ep. 166 ad Hieron. c. 9 n. 27.

[16]) „Illud enim ubi vel maxime fides Christiana consistit, quod „„Per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum: sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur:““ et quod, „„Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors: et ita in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt:““ et quod, „„Judicium quidem ex uno in condemnationem: gratia autem ex multis delictis in justificationem vitae:““ et quod, „„Per unius delictum in omnes homines ad condemnationem, et per unius justificationem in omnes homines in justificationem vitae:““ et si qua alia testimonia declarant neminem nasci ex Adam, nisi vinculo delicti et damnationis obstrictum, neminemque inde liberari nisi renascendo per Christum: tam inconcusse tenere debemus, ut sciamus eum qui hoc negaverit, nullo modo ad Christi fidem,

insofern mit ihr die Lehre von einem Falle verbunden ist, vor der apostolischen Wahrheit, wonach die noch nicht Gebornen weder etwas Gutes noch etwas Böses gethan haben, und das Böse, welches auf den Gebornen lastet, nicht aus einem vorausgegangenen persönlichen Handeln derselben, sondern aus der Abstammung vom einen Stammvater stammt, nicht bestehen [17]. Allein daraus, daß

---

et ad eam, quae per Christum datur pusillis et magnis, Dei gratiam pertinere." Ep. 190 ad Optat. c. 1 n. 3. Ueber den Widerspruch, in welchem die Präexistenzlehre mit der hl. Schrift steht, s. noch Staudenmaier a. a. O. S. 427.

[17]) „Nunc autem liquido teneamus, — — nec iniquitatem esse apud Deum, nec boni malive agere quemquam quod ad propriam personam pertineat, antequam natus est. Illamque sententiam qua nonnulli putant alibi peccasse magis minusve animas, et pro diversorum meritis peccatorum in diversa corpora esse detrusas, Apostolicae non convenire sententiae; cum apertissimum dictum sit, nihil egisse nondum natos, seu boni seu mali." De gen. ad litt. VI, 9 n. 15; cf. de pecc. merit. et remiss. I, 22. „Quid sibi ergo vult, pro nullo propriae voluntatis admisso, tanta damnatio? Neque enim sicut nonnulli secundum Platonicos opinantur, hoc uniuscujusque infantis animae redditur, quod ante istam vitam sua voluntate commisit, cum haberet ante hoc corpus vel bene vel male liberum vivendi arbitrium: cum Paulus apostolus apertissime dicat, nondum natos nihil egisse boni vel mali. Unde ergo recte infans illa perditione punitur, nisi quia pertinet ad massam perditionis, et juste intelligitur ex Adam natus, antiqui debiti obligatione damnatus, nisi inde fuerit, non secundum debitum, sed secundum gratiam liberatus?" De pecc. orig. c. 31; cf. serm. 165 de verb. Apost. Ephes. 3 n. 6 etc. Die Meinung, als hätten die Seelen vor ihrem Eintritte in den Leib ein gutes verdienstliches Leben gelebt, bezeichnet Augustinus ebensowohl als eine von der Kirche verworfene, als wie jene, wonach sie zuvor schon gesündiget hätten: „Haec dogmata, quibus putatur anima ante carnem habuisse aliquem statum bonum et meritum bonum, si forte nescis, exceptis antiquis haereticis, etiam recentius in Priscillianistis jam catholica damnavit Ecclesia." „Noli credere, nec dicere, nec docere, animam meritum aliquod perdidisse per carnem, tamquam boni meriti fuerit ante carnem, si vis esse catholicus. Nondum enim natos Apostolus nihil egisse dicit boni vel mali. Unde ergo anima potuit ante carnem habere meritum bonum, ubi nihil egerat boni? An forte audebis eam dicere ante carnem bene vixisse, quam non potes ostendere vel fuisse?" De an. et ej. orig. III, 7 n. 9. „Prorsus vel

die noch nicht Gebornen eben so wenig etwas Gutes, als etwas Böses gethan haben, folgert der Katholik auch gegen die andere relative Präexistenzlehre, mit welcher die Lehre von einem Falle nicht verbunden ist, daß die Seelen überhaupt vorher nicht waren, kein eigenes persönliches Leben hatten, noch auch haben konnten [18]), und wer ein solches dennoch annimmt, kommt durch die Frage in's Gedränge, wie solche Seelen, welche für sich schuldlos in den Leib eintraten und dabei willig ihrer Sendung folgten, sollen, wenn das Kind ohne Empfang der heiligen Taufe hinstirbt, gestraft werden können [19]); denn die Praxis der Mutter Kirche, wonach auch die Kinder getauft werden müssen, beruht auf der apostolischen Ueberlieferung, und ist nicht zu verachten oder für überflüssig anzusehen [20]).

---

bonum, vel malum meritum credere habuisse animam ante carnem, catholicum non est." L. c. num. 10. Die Präexistenzlehre des Origenes wurde von der Kirche noch insbesondere auf dem V Concil. oecumen. Constantinop. (II) ao. 553 mit dem Anathem belegt. Niceph. Callist. eccles. hist. XVII, 28.

[18]) „Quoniam ergo propitio Christo Christiani catholici sumus, scimus nondum natos nihil egisse in vita propria boni seu mali, nec secundum merita prioris alicujus vitae, quam nullam propriam singuli habere potuerunt, in hujus vitae venire miserias." Ep. 217 ad Vital. c. 5 n. 16. Selbstbewußtes freipersönliches Leben nämlich und Handeln stehen im Verhältnisse von Grund und Folge. Ein solch creatürliches Leben muß immerhin zugleich ein handelndes seyn, weil mit dem Wissen um das eigene Seyn auch das Wissen um die von Gott in das Seyn gelegte Bestimmung gegeben ist, und diese Bestimmung vermöge der der göttlichen Idee einwohnenden Energie verwirklichet zu werden verlangt, welche Verwirklichung dann Sache des Willens ist. Soferne es nun von diesem abhängt, ob er in die göttliche Idee eintritt oder nicht eintritt, ist das Handeln ein ideegemäßes oder ideewidriges, ein gutes oder ein böses, und da nun die hl. Schrift das eine wie das andere Handeln in Abrede stellt: so zieht Augustinus von dieser Verneinung der Folge ganz logisch richtig den Schluß auf die Verneinung des Grundes.

[19]) „Haec autem difficultas etiam illos sequitur, qui jam exsistentes alibi animas, et ab initio divinorum operum praeparatas, a Deo mitti opinantur in corpora. Nam et ab his hoc idem quaeritur, Si animae inculpatae obedienter veniunt, quo mittuntur; cur in parvulis, si non baptizati vitam istam finierint, puniuntur?" Ep. 166 ad Hieron. c. 9 n. 27.

[20]) „Consuetudo tamen matris Ecclesiae in baptizandis parvulis nequaquam spernenda est, neque ullo modo super-

Aus all dem geht unzweifelhaft hervor, daß Augustinus die Präexistenzlehre in jeder Beziehung verwirft; aber nicht so leicht war ihm die Entscheidung in der Wahl zwischen dem Generatianismus und Creatianismus [21].

§. 3.

Urtheil über den Generatianismus und Creatianismus.

Daß, wie Ritter [1]) sagt, Augustinus „zwischen dem Traducianismus und Creatianismus schwankte," hat seine Richtigkeit; denn er spricht es offen aus, daß er in seinen so vielen Schriften es nicht gewagt habe, sich darüber bestimmt zu entscheiden, und in dieser Beziehung etwas für gewiß auszugeben, wovon er selbst keine Gewißheit habe [2]). So, wie die beiden Ansichten einander gegenüber-

---

flua deputanda, nec omnino credenda nisi apostolica esset traditio." De gen. ad litt. X, 23.

21) „Ac per hoc quaecumque de anima opinio vera sit, quarum nullam temere affirmare adhuc audeo, nisi tantum illam repudiare, qua creduntur animae pro meritis nescio quorum superiorum actuum suorum, singulae in singula corpora tamquam in carceres trudi." Ep. 164 ad Evod. c. 7 n. 20. Unter Bezugnahme auf den Ausspruch Gottes bei Jerem. 1, 5 sagt er: „Non arbitror scrupulosius quaeri oportere, dummodo Jeremiam constet, ex quo est in hac luce a parentibus editus, ex illo egisse vitam propriam, qua grandescens aetatis accessu, posset vivere sive male sive bene; antea vero nullo modo, non solum priusquam in utero formaretur, sed nec jam ibi formatus antequam natus." De gen. ad litt. VI, 9 n. 14.

1) A. a. O. S. 369.

2) „Utrum scilicet animae ut corpora propagatione nascantur, sintque ex illa una quae primo homini creata est: an Creator omnipotens, qui utique usque nunc operatur, sine ulla propagatione novas faciat singulis proprias: de qua re antequam aliquid admoneam sinceritatem tuam, scire te volo, in tam multis opusculis meis numquam me fuisse ausum de hac quaestione definitam proferre sententiam, et impudenter referre in litteras ad alios informandos, quod apud me non fuerit explicatum. Quarum autem rerum atque caussarum consideratione permovear, ut in neutram assertionem meus inclinetur assensus, sed adhuc inter utramque disceptem, nimis longum est hac epistola expromere; nec tam necessarium

stehen, erscheine die eine wie die andere annehmbar, indem in jeder Gott als Schöpfer erkannt werde; denn auch bei der Annahme des Generatianismus sei Gott der Schöpfer, weil Er die Seele schon ursprünglich so geschaffen habe, daß sie sich ebenso aus sich wiederhole und fortpflanze, wie im organischen Bereiche der Natur die Naturdinge durch ihre Principien mittelst der Saamen sich aus sich wiederholen und fortpflanzen [3]). Allein beide haben auch ihre Schwierigkeiten. Beim Generatianismus frage es sich, wie solche Fortpflanzung der Seele möglich sey, ohne daß man dem Materialismus verfalle, und die Seele für etwas Körperliches halte, nach dem Vorgange Tertullian's, dessen Träumerei übrigens nicht Ver-

---

ut hoc omisso non possit de hac quaestione quod satis est disputari, etsi non ad auferendam cunctationem, certe ad cavendam temeritatem." Ep. 190 ad Optat. c. 1 n. 1. 2. „Jam de ceterarum animarum adventu, utrum ex parentibus an desuper sit, vincant qui potuerint: ego adhuc inter utrosque ambigo, et moveor, aliquando sic, aliquando autem sic." De gen. ad litt. X, 21; cf. 3 n. 6; ep. 143 ad Marcellin.; de pecc. merit. et remiss. II, 36; III, 10.

[3]) „Quis autem negat non unius tantum, sed omnis animae creatorem Deum atque factorem, nisi qui ejus eloquiis apertissime refragatur? Sine ulla quippe ambiguitate per Prophetam dicit: Omnem flatum ego feci; animas videlicet intelligi volens, quod verba consequentia manifestant. Non itaque unum, quem facto ex terra homini primo inspiravit, sed omnem flatum ipse fecit, ipse adhuc facit. Quaeritur tamen utrum omnem flatum ex illo uno flatu, sicut omne corpus hominis ex uno illo corpore, faciat: an vero nova quidem corpora faciat ex uno, animas autem novas ex nihilo. Quis enim congrua suis originibus genera rerum etiam de seminibus facit, nisi qui ipsa semina sine seminibus fecit?" Ep. 190 ad Optat. c. 5 n. 16. „Audeat ergo dicere non ipsum nobis dedisse carnem, quia de parentibus origo carnis adtracta est . . .: neget, si audet, de tritico triticum nasci, et herbam ejus ex semine secundum genus. Quod si negare non audet; unde igitur scit, quomodo dictum sit, dat flatum populo; utrum cum trahens de parentibus, an insufflans novum?" De an. et ej. orig. I, 14 n. 17. „Ipse quippe dat, etiamsi de propagine dat. Quia et corporis membra, et corporis sensus, et corporis formam et corporis omnino substantiam ipse hominibus dat, quamvis ex propagine det." L. c. cap. 16; cf. de Civ. Dei XII, 25; enarr. in Ps. 118 serm. 18.

wunderung errege, da er sich Gott selbst, den Schöpfer, als körperlich vorgestellt habe [4]). Wer mit Fernhaltung des Materialismus zum Generatianismus sich bekenne, dem verursache allerdings das Dogma von der Erbsünde keinerlei Schwierigkeit; allein die Schwierigkeit bestehe eben wieder in dem Wie, wie etwa nach Art, wie das eine Licht am andern angezündet werde ohne Verminderung dieses, oder auf welch andere Weise die Seele aus der Seele des Vaters werde oder sich fortpflanze [5]). Was auf Seite des Generatianismus ein Vortheil sey, nämlich die Erklärung der Erbsünde, [6])

---

[4]) „Nam et illi qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque ita eas ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt, et corpulentis seminibus exoriri: quo perversius quid dici potest? Neque hoc Tertullianum somniasse mirandum est, qui etiam ipsum creatorem Deum non esse nisi corpus opinatur.“ Ep 190 ad Optat. c. 4 n. 14.

[5]) „Quâ dementiâ repulsâ a corde atque ore christiano quisquis animam sicuti est, non esse corpus, sed spiritum confitetur, et tamen in filios ex parentibus duci, in eo quidem nullis coartatur angustiis, quod omnes animas, etiam parvulorum, quos Ecclesia non utique in falsam, sed in veram peccatorum remissionem baptizat, vera fides praedicat trahere originale peccatum propria primi hominis voluntate commissum, et in omnes posteros generatione transmissum; sola regeneratione purgandum: sed cum considerari et pertractari coeperit quid dicatur, mirum si ullus sensus comprehendit humanus, quonam modo tamquam lucerna de lucerna accendatur, et sine detrimento alterius alter inde ignis exsistat, sic anima de anima parentis fiat in prole, vel traducatur in prolem: utrum incorporeum semen animae, suâ quadam occultâ et invisibili viâ ex patre currat in matrem cum fit conceptus in femina; an, quod est incredibilius, in semine corporis lateat etc.“ Ep. 190 ad Optat. l. c. n. 15.

[6]) „Deinde si una anima facta est, ex qua omnium hominum animae trahuntur nascentium, quis potest dicere non se peccasse, cum primus ille peccavit?“ De lib. arb. III, 20 n. 56. „Non videmus quid aliud possit intelligi, nisi unumquemque parvulum non esse nisi Adam et corpore et anima, et ideo illi Christi gratiam necessariam. Aetas quippe illa in seipsa nihil egit vel boni vel mali: proinde ibi anima innocentissima est, si ex Adam propagata non est: unde quomodo possit juste

sey auf Seite des Creatianismus eine Hauptschwierigkeit. Die Seele, als neu geschaffen, könne nur als gut gedacht werden; denn als böse könne sie noch nicht gedacht werden, da sie noch nicht gesündiget. War sie nun gut, so dringe sich die Frage auf, woher sie es verdient habe, in das sündige Fleisch eingesenkt zu werden, um befleckt und schuldbeladen zu werden. In Anbetracht, daß ihre Verbindung mit dem Leibe nicht von ihr abgehangen habe, sondern auf Grund des göttlichen Willens geschehen sey, lege sich der Gedanke nahe, daß Gott selber sie verschlechtert habe. Darin, daß Gott zu ihrer Wiederherstellung das Bad der Wiedergeburt eingesetzt habe, sey dann in diesem Falle wahrlich keine Gnade zu erkennen, sondern nur eine Schuldigkeit, indem Gott dadurch nur die Wunde, die Er selbst geschlagen habe, wieder heile, und dadurch nur wieder gut mache, was Er selbst verdorben habe [7]. Allein wenn Kinder,

---

ire in condemnationem, si de corpore sine baptismo exierit, quisquis istam sententiam de anima tenens potuerit demonstrare mirandus est." De gen. ad litt. X, 11 n. 19.

[7]) „Si enim a carne incipit meritum habere peccati, dicat si potest, unde ante peccatum suum carne meruerit inquinari... Non enim hoc loco quaeritur, quid meruerit, ut judicaretur damnanda post carnem: sed quid meruerit ante carnem ita damnari, ut inquinanda mitteretur in carnem." De an. et ej. orig. I, 6. „Quaerimus, unde animae damnari meruerint ad subeundum carnis consortium peccatricis, nullum peccatum habentes ante carnis consortium peccatricis." L. c. cap. 11. „Ad hoc peccatum subeundum cur damnata sit, quaerimus, si non ex illa una trahitur, quae in generis humani primo patre peccavit." L. c. cap. 13. „Quis tam immane supplicium meretur sine peccato, ut in aliena iniquitate conceptus, antequam exeat de visceribus matris, jam non sit sine peccato?... Proinde iste homo valde intelligens, cui displicet in tanta profunditate, et si non docta, tamen cauta nostra cunctatio, dicat si potest, in hanc poenam quo pervenerit anima merito.. Dicat meritum ejus, utrum bonum fuerit, anne malum? Si bonum, quo merito bono venit in malum? Si malum, unde aliquod malum meritum ante omne peccatum? Item dico, Si bonum, non ergo eam gratis, sed secundum debitum liberat gratia, cujus praecessit meritum bonum: ac sic gratia jam non erit gratia. Si autem malum, quaero quod sit: an quod venit in carnem, quò non venisset, nisi apud quem non est iniquitas, ipse misisset?" L. c. cap. 8 n. 9. „Cum enim magnis coartaretur angustiis,

was tausendfältig vorkomme, noch vor Empfang der heiligen Taufe sterben, was selbst wieder nicht ohne göttliches Vorherwissen geschehe, wie stehe es da um die göttliche Gerechtigkeit, wenn solche Seelen, welche ohne ihr Zuthun und ohne ihr Verschulden in diese Lage gekommen, der Verdammung unterworfen seyn sollen, da man doch von Gott nicht annehmen könne, daß Er Unschuldige schuldig mache, und Unschuldige strafe [8]), noch auch die Nothwendigkeit der Kindertaufe

---

quomodo animae originalis peccati vinculo teneantur obstrictae, si non ex illa trahunt originem quae prima peccavit, sed eas puras ab omni contagione et propagatione peccati, peccatrici carni Creator insufflat; ne dicatur illi, quod sic insufflando eas Deus efficit reas: primo de praescientia Dei hanc opinionem munire tentavit, quod eis praeparaverit redemtionem In cujus redemtionis sacramento parvuli baptizantur, ut abluatur originale peccatum, quod de carne traxerunt; quasi facta sua Deus emendet, quod eas insontes fecerat inquinari." L. c. II, 9. „Nam si eas animas liberat a peccato, quas innocentes et mundas implicuit ipse peccato; vulnus sanat quod intulit nobis, non quod invenit in nobis. Avertat autem Deus, et omnino absit, ut dicamus, quando lavacro regenerationis Deus mundat animas parvulorum, tunc eum mala sua corrigere, quae illis ipse fecit, cum eas nullum habentes peccatum peccatrici carni, cujus originali peccato contaminarentur, admiscuit." L. c. I, 7.

[8]) „Qua justitia Creatoris ita peccato obligantur alieno, cum exinde propagatis membris mortalibus inseruntur, ut eas, nisi per Ecclesiam subventum fuerit, damnatio consequatur; cum in earum potestate non sit, ut eis possit gratiâ baptismi subveniri. Tot igitur animarum millia, quae in mortibus parvulorum sine indulgentia christiani Sacramenti de corporibus exeunt, qua aequitate damnantur, si novae creatae, nullo suo praecedente peccato, sed voluntate Creatoris singulae singulis nascentibus adhaeserunt, quibus eas animandis ille creavit et dedit; qui utique noverat, quod unaquaeque earum nullâ suâ culpâ sine baptismo Christi de corpore fuerat exitura?" Ep. 166 ad Hieron. c. 4 n. 10. „Quamobrem si Deus non damnat innocentes, nec facit nocentes quos perspicit innocentes,..... explicet, parvulorum animae, quae sine baptismo exeuntes in damnationem mittuntur, quo merito in carnem peccatricem quae nihil peccaverunt, missae sunt, ut illic invenirent peccatum, propter quod merito damnarentur." De an. et ej.

in Abrede stellen könne [9]). Damit könne man Gottes Gerechtigkeit

orig. I, 13. „An dicat animas non habentes ullum vel proprium, vel originale peccatum, et omni modo innocentes, simplices, puras, a justo Deo, cum eas ipse non liberandas carni inserit peccatrici, aeterna damnatione puniri.“ L. c. cap. 11. „Cur itaque Deus justus et bonus, parvulorum animas, quibus praescivit non subventurum Christianae gratiae sacramentum *), ab omni noxa propaginis liberas, mittendo in corpus quod ex Adam trahitur, vinculo peccati originalis obstrinxerit, atque isto modo reas aeternae damnationis effecerit....“ L. c. II, 13; cf. de gen. ad litt. X, 15.

[9]) „Quis ferat, si credant se illi, qui ad baptismum cum suis parvulis currunt, propter carnes eorum, non propter animas currere? Beatus quidem Cyprianus non aliquod decretum condens novum, sed Ecclesiae fidem firmissimam servans, ad corrigendum eos, qui putabant ante octavum diem nativitatis non esse parvulum baptizandum, non carnem, sed animam dixit non esse perdendam; et mox natum, rite baptizari posse, cum suis quibusdam coëpiscopis censuit.“ Ep. 166 ad Hieron. c. 8 n. 23. (Das decretum siehe: contra duas epp. Pelag. IV, 8 n. 23.) „Contra apostolicam manifestissimam fidem nemo sentiat, quae ex unius delicto omnes in condemnationem duci praedicat: ex qua condemnatione non liberat, nisi gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, in quo uno omnes vivificantur, quicumque vivificantur. Contra Ecclesiae fundatissimum morem nemo sentiat, ubi ad baptismum, si propter sola parvulorum corpora curreretur, baptizandi offerentur et mortui.“ L. c. n. 24. „Non enim fides dubitat Christiana, quam novi haeretici oppugnare coeperunt, et eos qui lavacro regenerationis abluuntur, redimi de diaboli potestate; et eos qui nondum tali regeneratione redemti sunt, etiam parvulos filios redemtorum sub ejusdem diaboli esse potestate captivos, nisi et ipsi eadem Christi gratia redimantur.“ De nupt. et concup. I, 20; cf de Civ. Dei XVI, 27.

*) Nebenbei sey hier bemerkt, daß Einige dafürhielten, daß die Seelen solcher Kinder, welche ohne die heilige Taufe hinsterben, ihre Reinigung aus dem Opfer erhalten, wenn man solches für sie darbringe: „Eas quas baptisma non abluit, sacrificia pro eis crebra mundabunt.“ Daß hier unter sacrificium das hl. Meßopfer als die unblutige Fortsetzung und stete Gegenwärtighaltung des einmal blutig vollbrachten Versöhnungsopfers des Neuen Bundes verstanden wird, erhellet unwidersprechlich aus l. c. I, 11 9 19, wo Augustinus es als unerlaubt erklärt, für solche, welche nicht getauft sind, welche Christo nicht incorporirt, nicht Glieder am Leibe Christi sind, das Opfer des Leibes und Blutes Christi zu entrichten: „Salva

nicht rechtfertigen, daß man etwa sage, Gott verdamme die Seelen solcher ohne Taufe sterbenden Kinder auf Grund jener Sünden, welche sie begangen haben würden, wenn sie am Leben geblieben wären, und welche Er vorausgesehen habe. Das bloße Voraus-wissen solcher Handlungen, welche unter gewissen Verhältnissen zwar wirklich geworden wären, aber eben weil diese Verhältnisse für das Subjekt nicht wirklich geworden sind, selbst auch nicht wirklich geworden sind, enthalte nämlich an solchem Vorausgewußten kei-

fide catholica et ecclesiastica regula, nulla ratione conceditur, ut pro non baptizatis cujuslibet aetatis hominibus offeratur sacrificium corporis et sanguinis Christi tamquam per hujusmodi pietatem suorum ad regnum coelorum quo perveniant adjuventur." „Quis enim offerat corpus Christi, nisi pro eis qui membra sunt Christi?" „Ausus est dicere .... offerendum pro eis sacrificium corporis Christi, qui Christo non sunt incorporati per ejus sacramenta in ejus Ecclesia." Er nennt diese Ansicht, daß man auch für solche Verstorbene das hl. Meß-opfer darbringen soll, l. c. II, 11. 15 „rem novam atque a disciplina ecclesiastica et a regula veritatis alienam," und setzt III, 12 noch bei: „Noli credere, nec dicere, nec docere. Sacrificium Christianorum pro iis qui non baptizati de corpore exierint, offerendum, si vis esse catholicus." Wohl wird es für Verstorbene, welche durch die Taufe Christo einverleibt waren, dargebracht, und diese ziehen Nutzen daraus; denn es ist nicht leicht Jemand so gut, daß er nach dem Tode diese Hilfe nicht braucht, und nicht leicht Jemand so schlecht, daß ihm nach dem Tode kein Nutzen daraus erwächst. Allein wer es im Leben vernachläßiget hat, der gebe sich nicht der Hoffnung hin, daß es ihm nach dem Tode vor Gott etwas helfen werde. Wird es für ganz Gute dargebracht, so ist es eine Danksagung; wird es für ganz Schlechte dargebracht, denen es nichts mehr nützt, so gereicht es den Lebenden zum Troste, und diejenigen, welche so beschaffen sind, daß es ihnen heilbringend ist, ziehen aus ihm den Nutzen, der ihnen in ihrer Lage eben möglich ist: „Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium Mediatoris offertur, vel eleemosynae in Ecclesia fiunt. Sed eis haec prosunt, qui cum viverent, ut haec sibi postea possent prodesse, meruerunt. Est enim quidam vivendi modus, nec tam bonus, ut non requirat ista post mortem; nec tam malus, ut ei non prosint ista post mortem. Est verò talis in bono, ut his non requirat, est et rursus talis in malo, ut nec his valeat, cum haec vita transierit, adjuvari. Quocirca hîc omne meritum comparatur, quo post hanc vitam possit relevari quispiam, vel gravari. Nemo se autem speret, quod hîc neglexit, cum obierit, apud Deum promereri.... Non enim omnibus prosunt: et quare non omnibus prosunt, nisi propter differentiam vitae, quam quisque gessit in corpore? Cum ergo sacrificia, sive altaris, sive quarumcumque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt, pro non valde malis propitiationes sunt, pro valde malis, etiamsi nulla sunt adjumenta mortuorum, qualescumque vivorum consolationes sunt. Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt, ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio." De octo Dulcit. quaest. qu. 2 n. 4. Das „Offerri pro dormientibus non oportere," wird de haeres. n. 53 als eine Irrlehre des Aërius aufgeführt.

nen Gegenstand, der ein Gegenstand der realen Strafgerechtigkeit seyn könnte. Gegenstand der Strafgerechtigkeit können nur wirklich vollbrachte böse Handlungen seyn. Könnte die Strafgerechtigkeit auch all jene Handlungen aufnehmen, welche in der Zukunft erst vollbracht worden wären, wenn das Erdenleben des Subjektes länger gedauert hätte, so müßte man um jeden Verstorbenen besorgt seyn; denn was hätte von ihm im weiteren Leben nicht alles noch vollbracht werden können? und darin, daß, wie die heilige Schrift sagt, „Gott den Gerechten hinweggenommen habe, auf daß die Bosheit seinen Verstand nicht verkehre," läge dießfalls auch gar keine Wohlthat [10]. Auf anderweitige Einwürfe, wie sie gegen den Creatianismus erhoben werden, als z. B. warum Gott solchen Kindern, welche gleich oder doch bald nach der Geburt sterben, die Seelen gebe [11], oder warum Er selbst den adulterinis

---

[10] „Nec illud quartum (dicendum esse confirmo), eas animas parvulorum sine baptismate moriturorum a justo Deo in carnem peccatricem relegari atque damnari, quas praescivit, si ad aetatem pervenissent, in qua libero uterentur arbitrio, male fuisse victuras.... De perfectis ejus operibus debuisset hominem judicare, non de praecognitis nec fieri aliquando permissis. Nam si peccata, quae si homo viveret commissurus esset, etiam non commissa damnantur in mortuo, nullum beneficium collatum est ei, qui raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus: quando quidem judicabitur secundum eam, quae in illo fuerat, malitiam; non secundum eam, quae in illo inventa est, innocentiam: et de nullo mortuo baptizato poterit esse securitas; quia et post baptismum, non qualitercumque peccare, verum etiam apostatare homines possunt.... Quid quòd ipsa exinanitur omnino praescientia, si quod praescitur non erit? Quomodo enim recte dicitur praesciri futurum, quod non est futurum? Quomodo ergo puniuntur peccata quae nulla sunt, id est, quae nec vitâ nondum incipiente commissa sunt ante carnem nec morte praeveniente post carnem?" De an. et ej. orig. I, 12. „Satis aperteque monstratur, de his peccatis neminem judicari mortuorum, quae praescivit fuisse facturum, si aliquo modo ei ne illa faciat subvenitur." De dono persever. c. 10. „Peccata antequam committantur, et multo magis quae numquam commissa sunt, damnari justa lege non possunt." De an. et ej. orig. I, 13.

[11] „Nam quod dicitur, Quare facit animas eis, quos novit cito morituros? Possumus respondere, parentum hinc

conceptibus die Seelen einschaffe [12]), könne er doch noch eine Antwort geben; aber völlig außer Stand sey er, dieß zu thun, sowie sich's handle um die Strafen, welchen auch die Kleinen

---

peccata vel convinci, vel flagellari. Possumus etiam recte illius moderationi ista relinquere, quem scimus omnibus temporaliter transeuntibus rebus, ubi sunt etiam animalium ortus et obitus, cursum ornatissimum atque ordinatissimum dare, sed non ista sentire non posse, quae si sentiremus, delectatione ineffabili mulceremur. Non enim frustra per Prophetam, qui haec divinitus inspirata didicerat, dictum est de Deo, qui profert numerose saeculum. Unde musica, id est scientia sensusve bene modulandi, ad admonitionem magnae rei, etiam mortalibus rationales habentibus animas Dei largitate concessa est. Unde si homo faciendi carminis artifex novit quas quibus moras vocibus tribuat, ut illud quod canitur decedentibus ac succedentibus sonis pulcherrime currat ac transeat; quanto magis Deus, cujus sapientia, per quam fecit omnia, longe omnibus artibus praeferenda est, nulla in naturis nascentibus et occidentibus temporum spatia, quae tamquam syllabae ac verba ad particulas hujus saeculi pertinent, in hoc labentium rerum tamquam mirabili cantico, vel brevius, vel productius, quam modulatio praecognita et praefinita deposcit, praeterire permittit? Hoc cum etiam de arboris folio dixerim, et de nostrorum numero capillorum; quanto magis de hominis ortu et occasu, cujus temporalis vita brevius productiusve non tenditur, quam Deus dispositor temporum novit universitatis moderamini consonare?" Ep. 166 ad Hieron. c. 5 n. 13.

[12]) „Illud vero quod in libro adversus Ruffinum posuisti, quosdam huic sententiae calumniari, quod Deum dare animas adulterinis conceptibus videatur indignum, unde conantur adstruere meritis gestae ante carnem vitae, animas quasi ad ergastula hujusmodi juste posse perduci, non me movet multa cogitantem, quibus haec possit calumnia refutari. Et quod ipse respondisti, non esse vitium sementis in tritico quôd furto dicitur esse sublatum, sed in eo qui frumenta furatus est; nec idcirco terram non debuisse gremio suo semina confovere, quia sator immundâ ea projecerit manu; elegantissima similitudo est. Quam et antequam legerem nullas mihi objectio ista de adulterinis foetibus in hac quaestione faciebat angustias, generaliter intuenti multa bona Deum facere, etiam de nostris malis nostrisque peccatis. Animalis autem cujuscumque creatio, si habeat pium prudentemque consideratorem, ineffabilem laudem Creatori excitat; quanto magis creatio non cujuslibet animalis, sed hominis? Si autem caussa creandi quaeritur, nulla citius et melius respondetur,

unterliegen [13]). Nehme man auch, bemerkt Augustinus weiter, zur Schlichtung dieser Streitfrage zwischen den beiden Ansichten die heilige Schrift als Schiedsrichterin, so komme es selbst von dieser aus zu keiner Entscheidung, indem die Beweisstellen auf beiden Seiten sich so ziemlich die Wage halten. Nur in Ansehung der Erbsünde habe der Generatianismus etwas voraus [14]). Für den Cre-

---

nisi quia omnis creatura Dei bona est. Et quid dignius quam ut bona faciat bonus Deus, quae nemo potest facere nisi Deus?" L. c. n. 15; cf. de gen. ad litt. X, 13; de pecc. orig. contra Pelag. et Coelest. c. 34.

[13]) „Haec et alia quae possum, sicut possum, dico adversus eos qui hanc opinionem, qua creduntur animae sicut illa una singulis fieri, labefactare conantur. Sed cum ad poenas ventum est parvulorum, magnis, mihi crede, coartor angustiis, nec quid respondeam prorsus invenio: non solum eas poenas dico, quas habet post hanc vitam illa damnatio, quo necesse est trahantur, si de corpore exierint sine Christianae gratiae sacramento, sed eas ipsas, quae in hac vitae dolentibus nobis versantur ante oculos; quas enumerare si velim, prius tempus quam exempla deficient. Languescunt aegritudinibus, torquentur doloribus, fame et siti cruciantur, debilitantur membris, privantur sensibus, vexantur ab immundis spiritibus. Demonstrandum est utique, quomodo ista sine ulla sua mala caussa juste patiantur. Non enim dici fas est, aut ista ignorante Deo fieri, aut eum non posse resistere facientibus, aut injuste ista vel facere vel permittere. Numquidnam sicut animalia irrationabilia recte dicimus in usus dari naturis excellentioribus, etsi vitiosis, sicut apertissime in Evangelio videmus porcos ad usum desideratum concessos esse daemonibus; hoc et de homine recte possumus dicere? Animal est enim, sed rationale, etsi mortale. Anima est rationalis in illis membris, quae tantis afflictionibus poenas luit, Deus bonus est, Deus justus est, Deus omnipotens est; hoc dubitare omnino dementis est. Tantorum ergo malorum, quae fiunt in parvulis, caussa justa dicatur. Nempe cum majores ista patiuntur, solemus dicere aut sicut in Job merita examinari, aut sicut in Herode peccata puniri. Et de quibusdam exemplis, quae Deus manifesta esse voluit, alia quae obscura sunt homini conjectare conceditur, sed hoc in majoribus. De parvulis autem quid respondeamus edissere, si poenis tantis nulla in eis sunt punienda peccata. Nam utique nulla est in illis aetatibus examinanda justitia." Ep. 166 ad Hieron. c. 6 n. 16.

[14]) „Illud ergo jam videamus, cuinam potius sententiae divina testimonia suffragentur, ei-ne qua

atianismus könne man viele Stellen anführen; allein keine derselben sey für ihn so entscheidend, daß man sie nicht ebensowohl für den Generatianismus deuten könne [15]).

Aus dieser Abvergleichung der beiden Ansichten gegen einander erhellet, daß die größeren und mehreren Schwierigkeiten von Augustinus auf Seite des Creatianismus gefunden werden; allein dieß berechtiget in keiner Weise zu der Schlußfolgerung, daß Augustinus gegen den Creatianismus war, und Schubert [16]) irret, wenn er sagt: „Von Augustin . . wurde sie" (die Lehre, daß Gott die Seele

---

dicitur animam unam Deum fecisse, et dedisse primo homini, unde ceteras faceret, sicut ex ejus corpore cetera hominum corpora; an ei qua dicitur singulas singulis facere sicut illi unam, non ex illa ceteras." De gen. ad. litt. X, 6 n. 9. Nun durchgeht er einzelne Schriftstellen, und in Folge des immer wiederkehrenden Mangels einer eigentlich entscheidenden Beweiskraft in denselben äußert er sich l. c. cap. 10: „Quonam modo per divini eloquii testimonium ista quaestio solvatur ignoro." Er setzt die Untersuchung fort, und schließt cap. 23: „His igitur quantum pro tempore potuimus pertractatis, omnia paria vel pene paria ex utroque latere, rationum testimoniorumque momenta pronuntiarem, nisi eorum sententia qui animas ex parentibus creari putant, de baptismo parvulorum praeponderaret." Cf. de an. et ej. orig. I, 14—18.

[15]) „Scripturarum vero testimonia quaecumque posuit, quibus animas Deum non ex illius prima propagine adtrahere, sed sicut ipsam primam suas quibusque singulis insufflare, velut probare conatus est, ita sunt, quod ad istam quaestionem adtinet, incerta et ambigua, ut etiam aliter accipi, quam ipse vult, facillime possint." De an. et ej. orig. II, 14. Unter Berufung auf einen bereits in I, 14 ff. gelieferten Nachweis dieses Gesagten geht er im Nächstfolgenden nochmal in Kürze auf die betreffenden Stellen ein. All diese Stellen, sagt er l. c. IV, 11 beweisen nichts Anderes, als „quod scilicet animarum nostrarum Deum habeamus datorem, creatorem, formatorem. Sed quomodo id faciat, utrum novas eas flando, an de parentibus trahendo, non exprimunt." „De re obscurissima disputatur, non adjuvantibus divinarum scripturarum certis clarisque documentis." De pecc. merit. et remiss. II, 36 n. 59. „Aliquid ergo certum de animae origine nondum in scripturis canonicis comperi." Ep. 190 ad Optat. c. 5 n. 17.

[16]) Geschichte der Seele II Bd. 4. Aufl. S. 433.

von neuem schaffe) „bloß wegen des Mißbrauches verworfen, welchen die Anhänger des Pelagius mit ihr gemacht hatten." Das ist richtig, daß die Pelagianer dem Creatianismus huldigten, und auf eben diesen ihre Läugnung der Erbsünde gründeten [17]); was aber schon laut der soeben angeführten Stelle Augustinus verworfen hat, war die Läugnung der Erbsünde, nicht aber der Creatianismus, von welchem er vielmehr annimmt, daß er „vel aliqua fortasse ratione vera dici potest [18])." Ja Augustinus war so wenig gegen den Creatianismus, daß er vielmehr sich ausdrücklich durch Hebung der besagten Schwierigkeiten in Stand gesetzt zu sehen wünschte, diese Ansicht zur seinigen machen zu können [19]). Er hatte

---

17) „Hi autem non ideo sunt haeretici, quia dicunt animas originem de illa prima peccatrice non ducere, quod vel aliqua fortasse ratione vera dici potest, vel sine fidei labe nesciri: sed hinc conantur efficere (unde omnino apertissimi haeretici judicandur) animas parvulorum nihil mali ex Adam trahere, quod sit lavacro regenerationis expiandum. Nam Pelagii de hac re argumentatio, quae inter alia ejus damnabilia etiam litteris apostolicae Sedis adjuncta est, ita se habet, Si anima, inquit ex traduce non est, sed sola caro tantum habet traducem peccati; sola ergo poenam meretur. Injustum est enim ut hodie nata anima, non ex massa Adae, tam antiquum peccatum portet alienum: quia nulla ratione conceditur, ut Deus qui propria peccata dimittit, unum imputet alienum." Ep. 190 ad Optat. c. 6 n. 22; cf. de pecc. merit. et remiss. III, 10.

18) Ep. 166 ad Hieron. c. 8 n. 26 spricht er den Wunsch aus, daß der Creatianismus wahr seyn möchte: „Nam licet nemo faciat optando, ut verum sit quod verum non est: tamen si fieri posset, optarem ut haec sententia vera esset," und gibt de an. et ej. orig. I, 6 die Erklärung ab, daß er von der Falschheit desselben nichts weniger als überzeugt sey: „Quod non ideo dico, quia falsum esse jam certus sim, animas potius insufflari novas, quam de origine parentum trahi."

19) „Ecce volo ut illa sententia etiam mea sit, sed nondum esse confirmo." L. c. cap. 4 n. 8. „Doce ergo, quaeso, quod doceam, doce quod teneam, et dic mihi, si animae singillatim singulis hodieque nascentibus fiunt, ubi in parvulis peccent, ut indigeant in sacramento Christi remissione peccati, peccantes in Adam ex quo caro est propagata peccati." Ep. 166 ad Hieron. c. 4 n. 10. Dem Augustinus mußte in der That gerade in seiner Stellung gegenüber den Pelagianern daran gelegen seyn, den Creatianismus begründet zu wissen, weil, wenn auch bei diesem die

sich zu diesem Behufe angelegentlichst an seine Freunde um Rath und Aufschluß gewendet[20]). Daß er den Creatianismus wirklich

---

Erbsünde erklärt werden kann, damit der pelagianischen Häresie der Grund und Boden unter den Füßen hinweggenommen ist.

[20]) „Nunc accipe, quaeso," schreibt er an Hieronymus ep. cit. c. 3 n. 6, „quid requiram, et noli me spernere, sic non te spernat qui pro nobis dignatus est sperni. Quaero ubi contraxerit anima reatum, quo trahitur in condemnationem, etiam infantis morte praeventi, si ei per sacramentum, quo etiam parvuli baptizantur, Christi gratia non subvenerit." „Quoniam igitur neque de Deo possumus dicere, quod vel cogat animas fieri peccatrices, vel puniat innocentes; neque negare fas nobis est, eas quae sine Christi sacramento de corporibus exierint, etiam parvulorum, nonnisi in damnationem trahi: obsecro te, quomodo haec opinio defenditur, qua credantur animae non ex illa una primi hominis fieri omnes, sed sicut illa una uni, ita singulis singulae?" L. c. cap. 4 n. 10. „Doce igitur quid sentire, quid dicere debeamus, ut constet nobis ratio novarum animarum singillatimque factarum singulis corporibus." L. c. cap. 6 n. 17. Hieronymus galt ihm nämlich als ein Creatianer: „Proinde ne longum faciamus, hoc certe sentis, quod singulas animas singulis nascentibus etiam modo Deus faciat." L. c. cap. 4. n. 8; cf. ep. 190 ad Optat. c. 6 n. 20. Den Grund dafür fand er in dem oben bereits angeführten Briefe desselben an Marcellin. und Anapsych., womit auch Comment. in Eccle. c. 12, ad Pammach. adv. err. Joan. Hieros. p. 170 c. d. zusammenstimmt. Tennemann's Behauptung (Gesch. d. Philos. VII. Bd. S. 229), daß Hieronymus in einer nicht geringen Verlegenheit war, welche Partei er ergreifen soll, ist daher nicht so ganz richtig. Seine Verlegenheit, wofür oben S. 232 Anm. 3 eine Stelle angeführt ward, bezog sich weniger auf die äußere Wahl zwischen den beiden Ansichten, als auf die feste Begründung der gewählten, und wie wenig hold er dem Generatianismus war, erhellet mehr als zur Genüge aus folgender Aeußerung: „Ex quo satis ridendi sunt, qui putant animas cum corporibus seri, et non a Deo, sed a corporum parentibus generari." Comment. in Eccle. c. 12.

Auch an Optatus wendete er sich brieflich mit der Bitte: „Quaere ubi, vel unde, vel quando coeperint damnationis meritum habere, si novae sunt, ita sane ut Deum non facias, nec aliquam naturam, quam non condidit Deus, vel peccati earum vel innocentum damnationis auctorem. Et si inveneris quod te quaerere admonui, quod ipse adhuc fateor non inveni, defende quantum potes, atque assere animarum infantium ejusmodi esse novitatem, ut nulla propagatione ducantur; et no-

angenommen habe, kann allerdings nicht erhärtet werden[21]); allein die Nichtannahme ist noch keiner Verwerfung gleich zu achten. Es kann auch ebensowenig gesagt werden, daß er den Generatianismus mit Bestimmtheit zu seiner Ansicht gemacht habe; denn daß die Pelagianer, wie Wiggers[22]) nicht unerwähnt läßt, ihn mit dem Spottnamen Traducianer belegten[23]), beweist nichts, sondern begreift sich aus der Parteistellung, wonach aus dem Festhalten desselben an der Lehre von der Erbsünde auch auf die Annahme einer Fortpflanzung der Seele aus dem Stammvater geschlossen ward, wie denn Wiggers selbst noch mit den Pelagianern behauptet, daß „der Traducianismus der Sünde unvermeidlich zu dem Traducianismus der Seele führt“[24]). Augustin's selbsteigene, oftmal

---

biscum quod inveneris fraterna dilectione communica.“ Ep. 190 c. 4 n. 13.; cf. c. 6 n. 23. Und dem Oceanus schreibt er: „Verumtamen si aliquid hinc, quo ista quaestio solvi queat, vel legisti, vel ex ore ejus audisti (sc. Hieronymi), vel tibi ipsi Dominus cogitanti donavit ut noveris, impartire obsecro mihi ut gratias uberiores agam.“ Ep. 180 n. 2.

21) Staudenmaier (Dogmatik III. Bd. II. Abth. S. 453) meint zwar, daß Augustinus „nach vielen innerlich durchgemachten dialektischen Kämpfen“ dieser Ueberzeugung geworden sey, daß der Geist des Menschen nicht wieder vom Menschen stamme, sondern ein unmittelbares Geschöpf Gottes sey; allein aus der angeführten Stelle de an. et ej. orig. I, 19 n. 33 folgt dieses noch nicht, und die in Retract. I, 1 n. 3 abgegebene, um sieben bis acht Jahre der Zeit nach spätere und in seine letzten Lebensjahre fallende Erklärung ist geradezu entgegen: „Nam quod adtinet ad ejus originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam; an similiter ita fiant singulis singuli (sc. animi), nec tunc sciebam, nec adhuc scio.“

22) Augustinus und Pelagianismus, Hamburg 1833, I. Th. S. 95.

23) Nach einer Aeußerung des h. Hieronymus (ep. 165 ad Marcellin. et Anapsych. c. 1) war übrigens der Generatianismus die Ansicht der meisten Occidentalen: „An certe ex traduce, ut Tertullianus, Apollinaris, et maxima pars Occidentalium autumant; ut, quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima, et simili cum brutis animantibus conditione subsistat.“

24) A. a. O. II. Th. 353. „Und allerdings,“ sagt er, I. Th. S. 351, „läßt sich, wenn man annimmt, daß nichts in dem Menschen enthalten ist, als was aus dem Saamen Adam's entstand, die Augustinische Erbsünde leichter begreifen, als wenn man mit den Creatianern die aus Nichts von Gott geschaffene Seele eine Zeit lang mit dem Körper be-

wiederholte, bestimmteste Erklärungen, daß er darüber zu keiner Entscheidung gekommen sey, und nie und nirgend eine bestimmte Ansicht darüber ausgesprochen habe, verdienen doch gewiß mehr Glauben, als eine in den Prämissen selber nicht begründete und nur

---

kleidet werden läßt. Wie konnte der Seele die Schuld Adam's zugerechnet werden, wenn sie auf keine Weise von Adam abstammte, sondern von Gott jedesmal neu geschaffen wurde?" — Der Ausdruck „Augustinische" Erbsünde läßt die Annahme durchblicken, als sey Augustinus der Urheber der Lehre von der Erbsünde, und in der That scheut sich Wiggers nicht, a. a. O. S. 208 zu behaupten, daß das Dogma von der Erbsünde noch nicht in der römischen Dogmatik war, und S. 38, daß vor Augustin die eigentliche Erbsünde alle, oder doch die meisten Väter der griechischen Kirche läugneten. Diese Behauptung hat schon Augustinus selber zu seiner Zeit als das bezeichnet und durch förmlichen Nachweis gebrandmarkt, was sie ist, als Lüge und Verläumdung. Er durchgeht, um nur auf eine Schrift (auf contra Julian. I, 3 ff. und II ganz) hinzuweisen, gegen den Pelagianer Julian die abend- und morgenländischen Väter, richtet vor dem katholischen Zeugenverhöre an ihn die Worte: „Sed tu qui tam crebro nobis Manichaeorum nomen opponis, quos et quales viros et quantos fidei catholicae defensores tam exsecrabili criminatione appetere audeas, si evigilas intuere. Non quidem omnium de hac re sententias, nec omnes eorum, quos commemorabo, me congregaturum esse polliceor; quia nimis longum est, et necesse esse non arbitror: sed ponam pauca paucorum, quibus tamen nostri contradictores cogantur erubescere et cedere; si ullus in eis vel Dei timor, vel hominum pudor tantum malum pervicaciae superaverit," und nachdem er aus den Schriften eines Irenäus, eines Cyprian, eines Reticius, eines Olympius, eines Hilarius, eines Gregorius von Nazianz, eines Ambrosius, eines Basilius, eines Johannes Chrysostomus, eines Innocenz, eines Hieronymus die betreffenden Bekenntnisse des katholischen Glaubens ausgehoben, äußert er unter Andern: „Tu interim habes in conspectu non solum Occidentis, verum etiam Orientis episcopos. Nam qui nobis deesse videbantur, plures Orientis invenimus. Omnes uno eodemque modo credunt; per unum hominem peccatum intrasse in mundum et per peccatum mortem, et ita in omnes homines pertransisse, in quo omnes peccaverunt; qui modus hic est, ut peccato illius unius hominis primi omnes nasci credantur obnoxii." Die Behauptung, daß die Erbsünde eine Erfindung von ihm sey, weiset er mit Entrüstung zurück: „Non ego finxi originale peccatum, quod catholica fides credit antiquitus; sed tu, qui hoc negas, sine dubio es novus haereticus." De nupt. et concup. II, 12.

zur Verhöhnung gezogene Schlußfolgerung der Gegner [25]). Daß er auf den Generatianismus mit einer gewissen Vorliebe hinblickte, ist wahr, und erklärt sich aus der Leichtigkeit, mit welcher das Dogma von der Erbsünde aus demselben sich erklären läßt [26]); allein eine Hinneigung zu demselben ist noch keine entschiedene Annahme desselben, und wenn ihm die Magdeburger Centurien [27]) vorwerfen, daß er den Traducianismus nicht gelehrt habe, so ist zwar das kein Gegenstand des Vorwurfes; aber darin haben jene richtig gesehen, daß er den Traducianismus nicht gelehret habe. Während es aber einerseits wahr ist, daß er zum Generatianismus sich hinneigte, so ist es, wie es die vorhin gepflogene Untersuchung bezeugt, ebenso wahr, daß ihm an dem Creatianismus, als dem Schwierigeren, sächlich mehr lag, als an dem leichteren Generatianismus [28]). Ferner, wenn er es nicht duldete, daß der letztere nur

---

25) Siehe vorhergeh. Anm. 2. 21. **De pecc. merit. et remiss. II, 36 n. 59** spricht er die Meinung aus, daß das etwas sey, über dessen Nichtwissen man sich wohl beruhigen könne; denn wäre es zum Seelenheile nothwendig, so würde gewiß die heilige Schrift einen unbezweifelbaren Ausspruch darüber enthalten: „**Et si enim quodlibet horum, quemadmodum demonstrari et explicari possit, ignorem: illud tamen credo, quod etiam hinc divinorum eloquiorum clarissima auctoritas esset, si homo id sine dispendio promissae salutis ignorare non posset.**“

26) In diesem Sinne mag genommen werden, was Tiedemann (Geist der speculat. Philos. III. Bd. S. 516) sagt, daß „Augustinus es glaublicher findet, daß der erste Mensch eine Seele erhalten habe, und aus dieser die übrigen abstammen,“ oder wenn Klee (Dogmatik II. Bd. 2. Aufl. S 315) sein Urtheil dahin abgibt: „Augustinus war für ihn, wenngleich nicht mit voller Entschiedenheit.“ Wenn aber der große Leibnitz in seiner **Theodic. I §. 86** sagt: „**S. Augustinus huc inclinabat, ut peccatum originale melius salvaret:**“ so ist damit zuviel gesagt; denn Augustinus hat den Generatianismus nicht gelehret, hat in seiner Lehre von der Erbsünde ihn nicht zu Grunde gelegt, war überhaupt kein Generatianer, wofür ihn wirklich auch Leibnitz hält: „**Erit ergo tradux quidam, sed paulo tractabilior, quam ille, quem Augustinus, aliique viri egregii statuerunt, non animae ex anima (rejectus veteribus, ut ex Prudentio patet, nec naturae rerum consentaneus) sed animati ex animato.**“ **Causa Dei adserta etc. §. 85.**

27) Siehe Staudenmaier a. a. O. Anm. 1.

28) Daher auch sein mehrfach ausgesprochenes sehnliches Verlangen nach ausreichender Begründung des Creatianismus (siehe vorherg. Anm. 18, 19, 20), und dagegen sein leichtes Hinweggehen über den Generatia-

blindlings, ohne daß klare und feste, sey es Vernunftbeweise, welche der heiligen Schrift nicht widerstreiten, oder Schriftbeweise selber beigebracht werden, verworfen werde[29]), so hat er nur gethan, was Einem, dem es in seinem Streben um ein Wissen zu thun ist, zu thun schuldig war, und es darf dabei nicht unbemerkt gelassen werden, daß er anderseits ebenso wenig duldete, daß dem Creatianismus zu nahe getreten werde[30]). Wenn man ihn aber deßhalb, weil er sich für keine der beiden Ansichten bestimmt erklärte, nur für einen schlauen Skeptiker ausgibt, der diese Rolle spielte, um den nachtheiligen Consequenzen, welche aus der einen wie aus der andern Ansicht gezogen werden können, zu entgehen[31]), so ist dieß eine jedes redliche Gemüth empörende Gesinnungsverdächtigung, die dem Verstande und dem Herzen desjenigen, von dem sie ausgeht, wahrlich keine Ehre macht. Hinterlist und gemeine Schlauheit waren dem

---

nismus: „Illam vero opinionem, quod ex una fiant omnes animae, nec discutere volo, nisi necesse sit.“ Ep. 166 ad Hieron. c. 9 n. 27.

[29]) „Eo quod dictum est, omnes (sc. peccaverunt), et eo quod eis per baptismum subvenitur (sc. parvulis), non absurde credunt, qui animas ex unius traduce sapiunt, nisi aliqua manifesta et liquida vel ratione, quae Scripturis sanctis non repugnet, vel earum ipsarum Scripturarum auctoritate redarguantur.“ De gen. ad litt. X, 16 n. 29; cf. de an. et ej. orig. I, 13. 15. 16.

[30]) „Haec et alia quae possum, sicut possum, dico adversus eos qui hanc opinionem, qua creduntur animae sicut illa una singulis fieri, labefactare conantur.“ Ep. 166 ad Hieron. c. 6 n. 16.

[31]) So Wiggers a. a. O. I Th. S. 151, wo er S. 152 fortfährt: „Die Uebernahme dieser Rolle des Skeptikers war unstreitig die klügste, welche Augustin ergreifen konnte. Denn in der That befand er sich hier in einer schlimmen Verlegenheit. Behauptete er die Fortpflanzung der Seele durch Zeugung, so konnte er kaum dem Vorwurfe des Materialismus entgehen; gestand er zu, daß die Seele nicht durch Zeugung fortgepflanzt werde, so traf ihn die Argumentation des Pelagius,“ daß nämlich die Seele, als neu geschaffene, auch nicht die Sünde Adam's zu tragen habe. Aehnlich wird Augustin's Zurückhaltung von Dr. Strauß a. a. O. II Bd. S. 47 beurtheilt. Uebrigens hat sich Wiggers, bis er zum II Th. seiner Schrift kam, eines Bessern besonnen, indem er S. 246 sagt, daß „Augustin durch philosophische und theologische Gründe von der bestimmten Annahme des Traducianismus zurückgehalten wurde.“

durchunddurch christlich-frommen, offenen und biederen Sinne Augustin's völlig fremd. Der Grund, warum er in dieser Streitfrage mit seiner positiven Entscheidung so sehr zurückhielt, lag lediglich in seiner Wissenschaftlichkeit, welche es ihm nicht erlaubte, etwas als wahr anzunehmen und Anderen als wahr zu verkünden, gegen welches ihm in seinem Bewußtseyn noch sehr erhebliche Schwierigkeiten bestanden, welche erst gehoben werden mußten, damit es als wahr erscheine. Er wollte in Dingen, welche zu den tiefsten Geheimnissen der Natur gehören, und in welchen er kein Wissen hatte, auch kein Wissen simuliren, und ließ ein solches Simuliren auch an Andern nicht ungerügt[32]). Die Weise, wie er die Streitfrage behandelte und die Schwierigkeiten auf der einen wie auf der andern Seite gleichmäßig aufdeckte, läßt sein kritisches Talent erkennen, und seine Unentschiedenheit ist nur die Folge seiner männlichen, echt philosophischen Selbstständigkeit, welche sich nur mit der Wahrheit in ihrer Klarheit zufrieden gibt, und dem noch Mangelhaften, noch nicht genug Begründeten nicht blindlings sich hingibt[33]). Vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus beurtheilt, erscheint daher der unentschiedene Augustinus viel größer, als z. B. der für den Crea-

---

[32]) „Cum haec atque hujusmodi de hac re multa quaeruntur, quae nullo sensu carnis explorari possunt, et a nostra experientia longe remota sunt, atque in abditissimis naturae sinibus latent, non erubescendum est homini confiteri se nescire quod nescit, ne dum se scire mentitur, numquam scire mereatur.“ Ep. 190 ad Optat. c. 5 n. 16; cf. de an. et ej. orig. I, 15 n. 25. „Nec propterea pecoribus insensatis sum comparandus, quia hoc me nondum scire pronuntio; sed potius cautis hominibus, quia non audeo docere quod nescio. Istum autem (nämlich einen gewissen Vincent. Vict.) non ego vicissim, quasi rependens maledictum pro maledicto, pecoribus comparo; sed tamquam filium moneo, ut quod nescit, se nescire fateatur, neque id quod nondum didicit, docere moliatur: ne comparetur, non pecoribus; sed illis hominibus quos dicit Apostolus, volentes esse legis doctores, non intelligentes, neque quae loquuntur, neque de quibus affirmant.“ De an. et ej. orig. I, 16.

[33]) Sehr gut sagen von ihm die Mauriner in ihrem Breviere (28. Aug. Hymn. ad Laudes):

Nil damnas temere; nil leviter probas;
Anceps certa Dei lumina consulis;
Cedis sponte, tibi vincere nam pudor,
In quo cedere gloria.

tianismus entschiedene Hieronymus oder Lactantius (de opif. Dei c. 19) u. A., welche sich für diese Annahme entschieden hatten, ohne die aufliegenden Schwierigkeiten beseitiget zu haben. Er erkennt, daß jede der beiden Ansichten, wie Manches gegen sich, so auch etwas für sich hat, und darum läßt er sie neben einander bestehen, und macht die beiden Parteien nur auf das offenbar Irrthümliche aufmerksam, wovor sie bei ihrer Annahme sich zu hüten haben[34]).

---

[34]) „Cum itaque isti sic inter se alternante sermone certaverint; ego inter eos sic judico, ut ne incognitis fidant, et temere audeant affirmare quod nesciunt, utrosque commoneam.“ De an. et ej. orig. I, 18 n. 30. Den Creatianern gibt er dann l. c. cap. 19 n. 34 Folgendes zu bedenken: „Ne dicant, a Deo fieri animas peccatrices per alienum originale peccatum; ne dicant, parvulos, qui sine baptismo exierint, pervenire posse ad vitam aeternam regnumque coelorum, originali peccato per quodlibet aliud resoluto; ne dicant, animas peccasse alicubi ante carnem, et hoc merito in carnem peccatricem fuisse detrusas; ne dicant, peccata, quae in eis inventa non sunt, quia praescita sunt, merito fuisse punita, cum ad eam vitam, ubi ea committerent, permissae non fuerint pervenire. Nihil ergo istorum quatuor dicentes, quoniam quodlibet eorum falsum atque impium est, inveniant etiam Scripturarum de hac re certissima testimonia, et hanc sententiam suam non solum me non vetante, verum etiam favente et gratias agente defendant.“

Die Generatianer ermahnt er zur größtmöglichen Selbsterkenntniß, um sich von der Immaterialität der Seele zu überzeugen, und sich dadurch vor dem Verfalle in den Materialismus zu sichern, welcher, consequent durchgeführt, zuletzt Gott selbst für materiell hält. „Admoneo sane, quantum valeo, si quos ista praeoccupavit opinio, ut animas ex parentibus credant propagari, quantum possunt se ipsos considerent, et interim sapiant, corpora non esse animas suas. Nulla enim propior natura est, qua diligenter inspecta possit etiam Deus, quia super omnem creaturam suam incommutabilis permanet, incorporaliter cogitari, quam ea, quae ad Ipsius imaginem facta est, et nihil vicinius aut fortasse nihil tam consequens, quam ut, credito, quod anima corpus sit, etiam Deus corpus esse credatur.“ De gen. ad litt. X, 24.

§. 4.

Entscheidung über diese Frage nach dem neueren Dualismus.

Augustinus kam, wie soeben nachgewiesen worden ist, in der Wahl zwischen dem Generatianismus und Creatianismus zu keiner Entscheidung, und nach dem Verhältnisse, welches er zwischen Seele und Geist ansetzte, und wonach der Geist zugleich als das formende, belebende und erhaltende Prinzip des Leibes angenommen wird, bei seiner Annahme also, daß Seele und Geist substanziell nicht verschieden, sondern geradezu eine und dieselbe Substanz seyen, konnte er gar nicht zu einer Entscheidung kommen, ohne auf der einen oder anderen Seite der wirklichen Wahrheit etwas zu vergeben, und dagegen sträubte sich sein tiefes Wahrheitsgefühl und sein scharfer Verstand. Er konnte den Generatianismus nicht schlechterdings dem Creatianismus zum Opfer bringen, da ihm der Mensch nach seinem leiblichen Seyn und Leben doch zu sehr als animalische Natur erschien, als daß er nicht an dem Gedanken hätte festhalten sollen, daß doch wohl auch im Akte der menschlichen Zeugung, wie bei den übrigen lebendigen Naturwesen, diese Natur in ihrer Seyns- und Lebens-Fülle sich aus den Individuen zu neuen lebendigen Individuen fortpflanze. Hiefür sprach ihm auch das, so zu sagen, gewöhnliche Uebergehen der physischen Eigenschaften und Geartetheiten der Eltern auf die Kinder[1]). Er konnte aber ebensowenig

---

[1]) Augustinus bemerkt, daß selbst zwar diejenigen, welche den Generatianismus annehmen, auf die Aehnlichkeit der Sitten kein Hauptgewicht legen, indem man auch das Gegentheil wahrnehmen könne. Allein auch aus diesem Gegentheil könne kein sicherer Schluß gegen den Generatianismus gezogen werden, weil ja eine und dieselbe Seele in ihrem persönlichen Leben oft die Sitten wechsle, ohne substanziell eine andere Seele geworden zu seyn, und so sey eine Unähnlichkeit in den Sitten noch kein Beweis, daß die Seele nicht dennoch durch Zeugung fortgepflanzt worden sey. „Sed nec illi qui hanc adstruunt (sc. animae propagationem), ibi constituunt pondus assertionis suae. Vident enim et filios parentum dissimiles moribus: quod ideo fieri putant, quia et ipse unus homo plerumque suis moribus alios mores dissimiles habet, non utique animâ alterâ acceptâ, sed vitâ in melius vel in deterius commutatâ. Ita dicunt, non esse impossibile, ut anima non habeat eos mores, quos habet ille, a quo propagata est; quando quidem ipsa

deßwegen, weil er vom Generatianismus nicht ablassen konnte, den Creatianismus aufgeben, da er, um diesen aufzugeben, von der Falschheit dieses und von der Wahrheit jenes hätte überzeugt seyn müssen, aber davon nicht nur nicht überzeugt war, sondern vielmehr den Creatianismus von anderer Seite her entsprechend fand, indem in ihm die Wesens-Einfachheit und Würde des Geistes mehr gewahrt ist, als im Generatianismus, wo man gar leicht in den Materialismus verfallen kann. Auch die Wahrnehmung dürfte ihm, dem sonst so aufmerksamen Beobachter der Erscheinungen des Seelenlebens, nicht entgangen seyn, daß mit dem Uebergehen der physischen Eigenschaften und Geartetheiten nicht ebenso die Geistesgaben von den Eltern auf die Kinder übergehen. Indem er also einerseits fühlte [2]), daß man zur Erklärung des wirklichen Menschen principlich der beiden Annahmen bedürfe, und doch anderseits, in Folge seiner Annahme der Substanz-Einheit und Dieselbigkeit zwischen Seele und Geist nicht beiden zugleich sich hingeben konnte, da auf dem Standpunkte des alten Dualismus, welchen er einnahm, beide sich einander ausschließen: so befand er sich nothwendig in einer Klemme, aus der ihn sein Verstand unmöglich befreien konnte, da dieser zu tiefgehend war, um zu einer blos oberflächlichen Annahme

---

una nunc alios, aliàs alios habere mores potest.“ De an. et ej. orig. II, 6.

[2]) Günther (Vorschule rc. II Abth. S. 174) lobt die alte Zeit darob, daß sie, weil ihr in manchen Fällen „die Auslegung nicht gelingen konnte, deßhalb Dasjenige nicht verworfen hat, was aller Auslegung zu Grunde liegen muß, nämlich: jenes Apriorische in gewissen Gefühlen,“ und macht dann über unsere Zeit die sehr wahre Bemerkung: „Gerade mit diesen und ähnlichen Gefühlen geht unsere Zeit sowohl in dem besagten, als in unzähligen anderen Fällen sehr leichtsinnig zu Werke; sie negirt solches oft selbst als etwas Aposteriorisches, und blos deßhalb, weil sie den apriorischen Grund dazu nicht gefunden hat. Und diesen kann sie wieder gar nicht finden, weil sie zwar in der Reflexion erstarkt, aber auch in der Einseitigkeit ihrer Richtung erstarret ist. Aber eben der hieraus hervorgehende theoretische Egoismus ist es, der zur Tyrannei und durch sie zur neuen Barbarei in der Wissenschaft führt, die Idee, die der Wahrheit Treue geschworen, zur gerechten Nothwehr auffordert. Wie kümmerlich und armselig würde es auf der Schiffswerfte der Wissenschaft aussehen, wenn die alte Zeit nicht mehr Demuth und Achtung vor allem Gegebenen und Thatsächlichen in Natur und Geschichte gehabt hätte, als die unsrige?“ —

sich verstehen zu können, und zu redlich, um sich den Anschein zu geben, als sey er über Schwierigkeiten hinweg, über welche er in Wahrheit nicht hinweg war. Der große Leibnitz hat die beiden Annahmen dahin auszugleichen und zu vereinigen gesucht, daß er, sich stützend auf die Analogie des fortgesetzten Werdens aller übrigen lebendigen Wesen auf Erden, die Seele als solche ganz durch die Zeugung fortgepflanzt, und nur die Vernunft durch einen eigenen göttlichen Akt ihr zugetheilt werden läßt, welche Vernunftzutheilung aber nicht als eine Creation einer neuen Seele, sondern nur als eine Transcreation der aus der Natur fortgepflanzten anzusehen sey[3]).

[3]) „Postquam ordinem tam concinnum, et regulas tam generales, intuitu animalium stabilivimus, rationi minus videtur congruum, hominem inde prorsus excludi, et omnia circa animam suam miraculo peragi. Et monui plus simplici vice, ad Dei sapientiam pertinere, ut omnia in operibus suis sint harmonica, naturaque sit gratiae parallela. Itaque existimem, animas, quae aliquando erunt humanae, non minus quam aliarum specierum animas, jam fuisse in seminibus, regrediendo per omnes majores usque ad Adamum, et adeo ab initio mundi in quadam corporis organici ratione semper extitisse, in quo Swammerdamius, R. P. Mallebranchius, Baelius, Pitcarne, Hartsoekerus, aliique viri doctissimi magno numero, mecum sentire videntur. Atque haec doctrina satis confirmatur observationibus microscopicis Leeuwenhoeckii, aliorumque solertium observatorum. Sed mihi multas ob causas etiam congruum esse videtur, ut non praeexstiterint, nisi tamquam animae sensitivae vel animales, perceptione sensuque praeditae, ac ratione destitutae, manserintque eo in statu, donec homo, cui quaeque debebatur, generaretur, tum demum rationem accepturae; sive modus naturalis suppetat elevandi animam sensitivam ad perfectionem animae rationalis (quod non ita facile agnosco) sive Deus per operationem quandam particularem, vel (si mavis) transcreationem huic animae rationem largiatur. Quod eo facilius admitti potest, quo frequentius revelatio multas alias operationes immediatas Dei in animas nostras docet.“ L. c. I. §. 91. Daß er sich unter dieser Vernunft nicht eine neue Seele, sondern nur ein wesentliches Vermögen vorstellte, erhellet aus folgender Aeußerung: „Non ergo dicemus dato novo essentiali gradu novam animam dari. Hos gradus adpellare licebit facultates.“ Ibid. not. m 8. Die Erbsünde erklärt sich ihm hieraus leicht: „Propagatio contagii, a lapsu Protoplastorum orti, perveniens in animas posteriorum . . non videbitur commodius explicari posse, quam statuendo, animas

Diese Ansicht ist insofern nicht neu, als schon Aristoteles, und selbst dieser bereits nach Vorgang einiger jonischer Naturphilosophen, angenommen hat, daß der *νοῦς* von Außen in den Menschen hineinkomme[4]; allein zwischen dieser und der Leibnitz'schen Annahme besteht, wiewohl sie in der Wahrheit, daß der Geist, als seiner Natur nach mit dem Körperlichen nichts gemein habend, sich auch nicht durch Zeugung fortpflanze, sondern von Oben kommen müsse, zusammenstimmen, doch die grundwesentliche Verschiedenheit, daß nach jener Leibnitz'schen Annahme der Geist nur als ein creatürliches Vermögen, als eine, um einen scholastischen Ausdruck zu gebrauchen, forma substantiae superaddita; nach der Aristotelischen hingegen als eine pantheistische reale Selbstmittheilung Gottes, der allgemeinen Vernunft, an die menschliche Seele angesehen werden muß[5]. Es ist hier wohl nicht nothwendig, auf diese letztere Anschauungsweise nochmal näher einzugehen, da die Falschheit des Pantheismus überhaupt schon oben (I Abth. S. 183—194) und sonst bei jeder Gelegenheit (z. B. S. 34—40; S. 49 Anm. 58; S. 96—98; S. 104 Anm. 42 rc.) gehörig bedacht worden ist; allein auch der Leibnitz'schen vermittelnden Ansicht könnte man nur Wahrheit zuerkennen, wenn der Geist im Menschen wirklich nichts weiter als ein bloßes Accidens oder als eine bloße Potenz der Seele wäre. Allein er ist so wenig eine erst von Außen der Seele zugekommene, als eine aus

---

posteriorum in Adamo jam fuisse infectas" — Causa Dei adserta etc. §. 81 —, wogegen er vom Creatianismus sagt: „Omnium maxime premitur difficultatibus circa peccatum originale." Theodic. I. §. 86. In seinem Systema Theol., herausgegeben von Dr. Räß und Dr. Weis, 3. Aufl. Mainz 1825 S. 12, bekennt er sich zum Creatianismus, ohne aber die eben berührte Schwierigkeit zu heben.

4) „*Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, καὶ θεῖον εἶναι μόνον. ουδὲ γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια. Πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δύναμις, ἑτέρου σώματος ἔοι κε κεκοινωνηκέναι, καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων. ὡς δὲ διαφέρουσι τιμιότητι αἱ ψυχαὶ καὶ ἀτιμίᾳ ἀλλήλων, οὕτω καὶ ἡ τοιαύτη διαφέρει φύσις.*" De animal. generat. II, 3.

5) Wohin Schubert zählt, da er a. a. O. §. 48 S. 496 f., §. 53 S. 544 f. das Element der Seele mit dem Elemente des Geistes, mit dem Geiste aus Gott, mit dem Geiste von Oben (vergl. §. 43 S. 422) überkleidet werden läßt, muß wegen des Dunkels, in welches die ganze Anschauung gehüllt ist, dahingestellt bleiben.

der Seele selbst naturgemäß herausentwickelte höhere Erscheinungsform der Seele; denn nicht die Seele ist sein Seyn, und er nur die Erscheinung dieses Seyns, sondern — wie Günther unter Hinweisung auf die lebendigen Thatsachen des Selbstbewußtseyns in seinen Schriften [6]) so klar und überzeugend dargethan hat — er hat seine eigenen Erscheinungen, und ist folglich auch ein eigenes Seyn, auf welches als auf ihren Realgrund seine Erscheinungen (d. h. Thätigkeiten, Kraftäußerungen) sich zurückführen, und aus welchem (dem lebendigen, seiner selbst bewußten Ich) sie sich erklären und begreifen. Vermöge dieser selbstheitlichen Erscheinung kann er nicht Accidenz, sondern muß Substanz seyn [7]), und daß er selbst Substanz ist, erweiset sich, wie wieder Günther es hervorgehoben hat, außerdem noch daraus, daß er einer eigenen Erschließung bedarf. Es ist bekanntlich ein gemeinsames, thatsächliches Merkmal eines jeden endlichen Seyns, daß es nicht sich durch sich erschließt, sondern, um sich zu erschließen, der Einwirkung einer andern selber bereits erschlossenen und somit höheren Kraft bedarf, und es erschließt sich kein endliches Seyn durch sich, weil es eben nicht durch sich ist; denn nur Gott, der Absolute, ist, weil Seyn durch sich, so auch Selbstbewußtseyn durch sich. Wäre nun der menschliche Geist nur die natürliche höchste Entwicklungs- und sonach Erscheinungs-Form der Psyche,

---

[6]) Z. B. Vorschule &c. I Abth. S. 15 ff., S. 222 ff; II Abth. S. 72 ff. Vergl. Pabst, Adam und Christus &c., Wien 1835, §§. 4—8. 20; Staudenmaier, a. a. O. §. 93.

[7]) „De ratione substantiae est, quod subsistat quasi ens per se“ — Thom. Aqu. in lib. II sent. dist. 3 qu. 1 art. 1, oder wie Schelling (Vorrede zu Victor Cousin über französ. und deutsche Philos., aus dem Französ. v. Dr. Beckers, Stuttg. und Tüb. 1834, S. XXIII.) die Worterklärung gibt: „Id quod substat,“ d. h. das, was im Wechsel der Erscheinungen das Bleibende und Beharrliche ist. Augustinus nennt Substanz Seyn: „Substantia aliquid esse est“ — Enarr. in Ps. 86 serm. 1 n. 5, und verbindet mit dem Begriffe des Seyns zugleich den einer qualitativen Bestimmtheit und des Beharrlichen: „Omnino nulla substantia est, quae non in se habeat haec tria, et prae se gerat, primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo quod est maneat quantum potest.“ Ep. 11 ad Nebrid. n. 3. Das reine oder schlechthinige Seyn ist dasjenige, welches sich stets gleich bleibt: „Id enim vere est, quod incommutabiliter manet.“ Confess. VII, 11.

so müßte die einmal erschlossene und in Wirksamkeit getretene Seele im Menschen von selbst naturnothwendig, schon vermöge ihres inneren Principes, zu ihrem Höhepunkte, d. h. dem Geiste, sich emporarbeiten, wie ja auch die Thierseele, jede in ihrer Art, aus sich das wird, wozu sie in sich bestimmt ist. Daß aber der der Natur überlassene Mensch sich aus sich zur Geistigkeit erhebe, muß auf Grund aller Erfahrungen nicht bloß als entschieden unwahr bezeichnet werden, indem solche unglückliche Kinder, welche dem geistigen Umgange entzogen worden sind, über den thierischen Zustand nicht hinauskamen, sondern auch als schlechterdings unmöglich, indem die Natur ihrerseits nicht über sich hinausgreifen kann, und darum auch jene nicht weiter führen konnte noch kann, als sie eben selbst geht oder selbst sich steigert, nämlich bis zum Thiere. Somit muß der Geist als ein Fürsichseyn angenommen werden, da er einer eigenen Erschließung bedarf, und nur wieder durch einen andern bereits selbstbewußten Geist in's Licht des Selbstbewußtseyns gesetzt werden kann. Daß hiezu auch die Physis zuvor einen gewissen Grad der Reife durchgesetzt haben muß, ist aus Gründen nothwendig, welche unten bei der Beantwortung der Frage über das **Commercium animae et corporis** ihre Darlegung finden werden. Steht nun aber, worauf schon oben (I Abth. S. 220—227) hingewirkt worden ist, thatsächlich fest, daß der Geist nicht das Lebensprincip des Leibes, sondern ein von der Seele qualitativ verschiedenes Seyn ist[8]), so kann die Frage über das fortgesetzte Werden des

---

[8]) Den oben aus den gewöhnlichen Thatsachen des Seelen- und Geistes-Lebens und Wirkens hergenommenen Gründen für den realen Unterschied zwischen Seele und Geist mögen hier noch ein paar andere aus der Schrift des Dr. Trebisch (Christliche Weltanschauung rc. Wien 1852) beigegeben werden. Es sagt dieser neue Vertheidiger des Günther'schen Dualismus S. 87 unter Anderem: „Sind (wie dies aus der realen Einheit von Geist und Seele nothwendig folgen würde) die Sinnesthätigkeiten immanente Funktionen des Geistes, wie kömmt es, daß der real Eine Geist bei ihrer Abnahme im Greisenalter häufig an Weisheit zunimmt? — — — Wie erklärt sich die bei magnetischen Zuständen häufig eintretende Spaltung des Selbstbewußtseyns, vermöge welcher der Seelenkranke sich als zwei Wesen betrachtet, denen er sogar verschiedene Namen beilegt und die er nur selten unter das formale Ich zu vereinigen versteht, wenn nicht daraus, daß der organische Verband von Geist und Seele gelockert worden ist?" Ferner schließt er S. 92 von den qualitativ verschiedenen Erscheinungen, in welchen sich Seele und Geist offenbaren,

Geistes nicht mit der Frage über das fortgesetzte Werden der Seele zusammengeworfen, sondern erstere muß für sich besonders gestellt werden. Der sonst sehr gründliche Eschenmaier war aber hier mit der Antwort schnell fertig. Er sagt blos: „Der geistige Theil des Menschen gibt im Zeugungsakte ebensowohl einen Bestandtheil zum neuen Produkte, als der organische" [9]), und nimmt zur näheren Erläuterung an, „daß der Mittelpunkt des geistigen Organismus, welcher das Gefühlvermögen ist, gleichsam überströme, und mit dieser gleichen aus allen Radien der geistigen Sphäre gesammelten Kraft an die organische Keime der beiden Geschlechter, welche die leibliche Kraft des Ganzen in sich tragen, übergehe." Allein eine solche substanzielle Selbstveräußerung widerstreitet durchaus dem Wesen des Geistes, und diese Wahrheit in die Wissenschaft wissenschaftlich eingeführt zu haben, ist ein unsterbliches Verdienst des Günther [10]).

Es ward schon oben (I Abth. S. 225 f. dieser Schrift) darauf hingewiesen, daß in der Weltidee als der göttlichen Ichs-Negation die in der göttlichen Selbstobjectivirung zwischen Gott als Subject und Gott als Object bestehende nothwendige Wesens-Identität negirt, und weil die Negation in Folge deß, daß Gottes Denken als des Absoluten Denken ein absolutes, reales Denken ist, zugleich Affirmation oder Position, die Ichs-Negation also zugleich Nichtichs-Position ist, folgerecht zwischen dem Nichtich-Subjecte und Nichtich-Objecte nothwendig eine Wesens-Verschiedenheit ponirt ist. Dieser nothwendigen Wesens-Verschiedenheit zu Folge ist also das Object als das andere Glied in der Weltcreatur nicht selbst auch Subject. Es ist zwar von Gott gedacht und gewollt, und sonach ein göttlicher Gedanke und Wille, wie das Subject; aber es ist von Gott als Nicht-Subject gedacht und gewollt, d. h. so gedacht und gewollt, daß es, als relative Vielheit in concreter Substanz-Einheit in sich bestimmt, sich zu entwickeln, in dieser Entwicklung von Innen nach Außen zwar in Erscheinung trete, ja auf der Höhe seiner Erscheinung in der schematisirenden Einbildungskraft des Thierreiches selbst eine Art

---

metaphysisch richtig auf einen entgegengesetzten Daseynsgrund dieser Erscheinungen, da sie ja nichts anders sind als Offenbarungen der Substanz.

9) Psychologie ꝛc. §§. 109. 110.

10) M. s. Vorschule ꝛc. II. Abth. S. 129 f. 152 f. 163 f. 183 f. 191. 338 ff.

Denken gewinne, aber blos ein Denken der Erscheinung, und nicht ein solches, worin es die Erscheinung aus sich als dem Seyn erfaßte und begriffe, und somit seiner selbst bewußt würde. Darum bringt es die Natur in ihrer höchsten Steigerung wohl zu einem Bewußtseyn, nie aber zu einem Selbstbewußtseyn. Um sich zu entwickeln, erfaßt sie durch die ihr in ihrem Principe einwohnende Energie ihre Substanz, und stellt diese und mit dieser sich nach Außen. Ihre Entwicklung ist daher eine Selbstveräußerung, und da ihr hiezu von Gott die Begriffe eingedacht und eingewollt worden sind, so ist ihr Leben eine Offenbarung des realen und formalen Begriffes; des realen in den Gattungen und Arten; des formalen, indem sie dabei stets über diesen in ihrer Allgemeinheit bleibt. Hieraus begreift sich nun ein Zweifaches, einmal, daß das Naturleben ein Gattungsleben ist, welches zum Behufe seiner realen Selbstdarstellung in Individuen, die eben deßhalb stets auch die Gattung repräsentiren, in die Geschlechter (Sexus) auseinandertritt, und sich durch diese mittelst Begattung sich als Gattung (Genus) forterhält; dann daß in diesem Naturleben, obwohl die Gattung ohne Individuen nicht zu Stande käme, dennoch das Individuum nichts zählt, ja ohneweiters untergehen kann, ohne daß das Naturprincip durch diese seine Erscheinung mit sich selber in Widerspruch träte. Vermöge der ihr von Gott eingedachten und eingewollten Begriffe nämlich „lebt die Natur," wie Günther sich ausdrückt, „blos in Gattungen und für die Gattungen, und nicht in gleicher Weise für die Individuen, sondern für diese nur insofern, als sie durch die Einzelwesen die Gattung bewerkstelliget, für welche sie eigentlich lebt. Das Individuum in ihr ist also nie Selbstzweck; sondern bloß Mittelding, dingliches Mittel. Das Individuum in der Natur hat demnach nur Werth und Bedeutung in der Gattung und für dieselbe. Die Natur läßt daher auch das Einzelne untergehen, weil das Ganze dabei doch erhalten wird, die Gattung dadurch nicht zu Schaden kommt. Ja, wie die Natur mit den Individuen einer und derselben Gattung; so geht sie auch mit untergeordneten Gattungen zu Gunsten einer höhern um. In jenem, wie in diesem Verfahren aber kann die Natur doch auf sich selber nicht vergessen, sie sucht dort wie hier sich selbst zu erhalten; denn sie ist ja die Eine eigentliche Seele in allen Gestaltungen im Großen wie im Kleinen. Im Entstehen, wie im Vergehen

sucht sie weiter zu gehen, dort wie hier als lebendige Natur zu bestehen"[11]).

Ist es nun aber um das Leben und die Lebens-Aeußerung als Veräußerung und die Selbstdarlebung der Natur als Nichtsubjectes also bestellt, so muß nothwendig das Leben und die Lebensäußerung des Geistes als Subjectes das gerade Gegentheil von jenem seyn. Und in der That, wenn er in Folge der ihm zukommenden Entwicklung in Erscheinung tritt, so stellt er sich in seiner Erscheinung nicht substanziell dar, sondern in einer bloßen Thätigkeits-Aeußerung. Indem er aber diese von sich darstellt (Ob-ject), laßt er es nicht bei dieser Darstellung, sondern stellt sich derselben unter (Sub-ject), und erfaßt und begreift sie aus sich als dem Seyn, und wird so seiner selbst bewußt. Will man, weil auch der Geist als endliches Wesen zum Behufe seiner Entwicklung unter der Bedingung fremden Einwirkens steht, in dem Werden dieser Thätigkeitsäußerung eine Art Zeugung, die im Geiste vorgeht, erblicken, so ist dagegen nichts zu erinnern, vielmehr muß man das als Wahrheit zugeben; nur ist nicht zu übersehen, daß der Geist diese Zeugung, d. h. diese durch fremde Einwirkung in ihm hervorgerufene Erscheinung oder Thätigkeit durch eine andere, in Folge jener von ihm ausgehende reflectirende Erscheinung oder Thätigkeit überwindet, und dabei in sich als den Realgrund der einen wie der andern Thätigkeit niedersteigt, in diesem sich und seine Erscheinung von der einwirkenden fremden Kraft unterscheidet, und durch diese innere Scheidung und Unterscheidung um sich und um Anderes, und um sich als Erscheinung und als Seyn weiß[12]). Dadurch wird die anfängliche Zeugung in ihm zur Ueberzeugung[13]). In dieser Zeugung also duplirt der Geist nicht sein Wesen, sondern nur seine Erscheinung, und kommt nicht

[11]) A. a. O. S. 339 f.

[12]) „So," bemerkt Pabst a. a. O. S. 12, „bildet das Leben des Geistes ein Analogon des göttlichen dadurch, daß derselbe zur vollkommenen Immanenz Seiner selbst im Wissen um sein Selbst vordringt; als Contraposition aber des göttlichen Lebens stellt es sich dar, indem der Geist nicht emanirend, nicht durch Wesensetzung, sondern nur in und mittelst Erscheinungen . . . Seiner bewußt wird."

[13]) „Die Natur zeugt, heißt nichts Anderes, als: sie kommt nicht zur Ueberzeugung (nicht über die Zeugung hinaus), — sie gewinnt nicht das Wissen um den Einen Grund ihrer Erscheinungen, den Ichgedanken." Pabst a. a. O.

von sich, wie die Natur, welche auch in der Erscheinung abstirbt; sondern zu sich, und lebt in der Wirksamkeit seiner beiden Grundkräfte (der Receptivität und Spontaneität) stets neu auf. Im Gegensatze zur Natur-Entwicklung als Selbstveräußerung ist seine Entwicklung eine Selbstverinnerung, in welcher er, einig und identisch mit sich selbst und untheilbar, sich selbst besitzt. Eine substanzielle Selbstveräußerung ist bei ihm, da sie mit seiner ganzen Entwicklungsweise völlig im Widerspruche steht, eine bare Unmöglichkeit, und die Annahme eines Sexuallebens unter den Geistern ein barer Unsinn[14]), weßhalb auch die ewige Wahrheit diejenigen, welche von einer Sexualverbindung im andern Leben träumten, als „Unkundige des Gesetzes und der Kraft Gottes" bezeichnete[15]). Das Leben des Geistes ist nun einmal kein Gattungsleben, sondern ein rein individuell-persönliches, wo die Person, als Wesen mit Selbstzweck, Alles gilt, während, wie bekannt, in der Natur das Individuum, als nur Mittel zum Zwecke, nichts zählt, und weil es kein Gattungsleben ist, und weil alle substanzielle Selbstveräußerung seinem Wesen durchaus widerstreitet, so ist bezüglich seines fortgesetzten Werdens die Annahme des Generatianismus eine Unmöglichkeit, und es bleibt nur der Creatianismus übrig, welcher, wie Ennemoser sagt[16]), zwar „überhaupt

---

[14]) „Falsch ist es, daß der einzelne Mensch zur Completirung seines persönlichen Seyns auf ein Individuum des andern Geschlechts angewiesen sey. Die Persönlichkeit oder Ichheit des Menschen, als im Geiste gründend, ist weder einer Addition und Multiplication, noch einer Subtraction und Division fähig; als solche ist der Mensch die keiner Specificirung unterworfene, immanente und permanente Einheit." Pabst a. a. O. S. 138.

[15]) Marcus 12, 24. Was vom Geiste im andern Leben gilt, muß von ihm auch in diesem seinen Erdenleben gelten, da er seiner Natur nach hienieden derselbe ist, und wenn ihm eine solche Selbstveräußerung zukäme, müßte man hinwieder solche Eigenthümlichkeit auch dem Geisterreiche zuerkennen, was aber offenbar absurd wäre. „Die Unstatthaftigkeit der traducianischen Vorstellung leuchtet völlig ein, wenn der Geist als Geist, d. h. als ein seiner Natur nach einfaches und einheitliches Wesen aufgefaßt wird, das, wie es keine Theile hat, in Theilen sich auch nicht gleichsam durch Ablegung fortpflanzen kann." Staudenmaier a. a. O. S. 441.

[16]) A. a. O. S. 30. „Tertia, eaque receptissima hodie, opinio creationem animae propugnat, et a majori scholarum christianarum parte defenditur." Leibnitz. Theodic. I §. 86.

seit lange her allgemein angenommen wird," aber, sey hier beigesetzt, auch nur angenommen worden ist, weil man ein gewisses Gefühl hatte, daß die Wahrheit mehr auf seiner Seite stehe, namentlich wenn man auf die Natur und Wesenheit des Geistes hinblickte. Zum wissenschaftlichen Verständnisse kann er erst gebracht werden durch die feste Unterscheidung zwischen Natur und Geist im Menschen, welche Günther auf Grund einer unumstößlichen Ideenlehre in die Philosophie eingeführt hat. Trebisch [17]) urtheilt vom Günther'schen Dualismus, daß er „so wenig bloßer Eklekticismus und so sehr eine eigene, umfassende Weltanschauung ist, daß die Einseitigkeiten der andern Systeme nur in der Allseitigkeit seines Organismus ihre eigentliche Erklärung und Verklärung finden," und wie begründet dieses Urtheil ist, zeigt sich gleich hier in der Anwendung jenes Dualismus auf vorliegende Frage. Unläugbar Wahres hat der Generatianismus und unläugbar Wahres hat der Creatianismus; aber der ausschließliche Generatianismus verkennt das Wesen des Geistes, und, wenn in ihm auch die Annahme liegt, daß die Natur sich zum Geist potenzire, zugleich auch das Wesen der Natur. Ebenso verkennt der ausschließliche Creatianismus das Wesen der Natur, und sofern der Geist zum Lebensprincipe des Leibes gemacht wird, zugleich auch das Wesen des Geistes selber. Dagegen verbindet der Günther'sche Dualismus beide mit einander, und zwar nicht äußerlich, sondern organisch, indem er sie auf ihren in der Idee liegenden Grund zurückführt, aus diesem erklärt, und, wie in ihrer Wahrheit beläßt, so auch jeden durch richtige Unter-

---

Als daher Klee in seiner Dogmatik für den Generatianismus Partei nahm, konnte Pabst a. a. O. S. 225 mit Recht sagen: „Nachdem der Creatianismus längst zu entschieden überwiegender Geltung in der Kirche gelangt ist, tritt in neuester Zeit Herr Professor Klee wieder als sein Gegner — d. h. als Verfechter des Traducianismus oder Generatianismus auf." Die Widerlegung der Gründe, mit welchen Klee den Generatianismus zu stützen suchte, siehe ebenfalls bei Pabst a. a. O. S. 225 — 232; dann bei Staudenmaier a. a. O. S. 445 — 450. Ueber die Unabhängigkeit des Geschlechtstriebes vom Geiste sagt Scheve (Einheit der Seele rc. Heidelberg 1849, S. 34 f.): „Es bedarf kaum der Nachweisung, daß der Geschlechtstrieb von andern Seelenvermögen z. B. von den Verstandeskräften unabhängig ist. Neben der größten Intelligenz wird ebensowohl der größte wie der kleinste Geschlechtstrieb, und neben der kleinsten Intelligenz (Cretins) ebensowohl der kleinste, wie der größte Geschlechtstrieb gefunden."

[17]) A. a. O. S. 194.

scheidung und Ausscheidung von dem Unwahren, welches sich an ihn angelegt hatte, befreit. Ihm steht der Mensch als die reale Synthes der creatürlichen Antithes (der Natur und des Geistes; des Natur- und Geisterreiches) da, und weil ihm sonach dieser nach seinem einen wesentlichen Bestandtheile ganze, volle Natur ist, der Natur aber es wesentlich ist, in ihrer Selbstentwicklung substanziell sich nach Außen zu stellen, und zur Bezeugung ihres Gattungslebens durch geschlechtliche Begattung Individuen zu erzeugen, in welchen sie ihre Gattungen und Arten erhält und fortsetzt: so ist er wissenschaftlich vollberechtiget, den Menschen bezüglich seines Natur-Seyns als Naturlebendiges durch Generation sich fortpflanzen, und so die Natur diese ihre Gattung forterhalten zu lassen, wofür sie auch unter den Menschen-Individuen die ihr überhaupt eigenthümliche Sexualität besitzt. Weil ihm aber der Mensch nach seinem andern wesentlichen Bestandtheile ebensowohl ganzer voller Geist ist, und der Geist ein schlechthin individuell-persönliches Fürsichseyn ist, welches sich nie und nimmer substanziell nach Außen setzt, welchem vielmehr eine derartige Selbstveräußerung durchaus fremd ist, und dessen Entwicklung statt Selbstveräußerung geradezu entgegengesetzt eine Selbstverinnerung ist: so ist er abermals wissenschaftlich zu der Annahme berechtiget, daß in das von der Natur-Seite aus neuwerdende menschliche Individuum der Geist nur dadurch eintrete, daß er von Gott neu eingeschaffen werde, wie ja auch bereits dem ersten, der Natur (d. i. der bereits zum thierischen Organismus entwickelten Natur) entnommenen menschlichen Gebilde der zum Begriffe des Menschen gehörige höhere Bestandtheil (die unsterbliche Seele, das, worin der Mensch Ebenbild Gottes ist, der Geist) von Gott eingehaucht ward. Und diese Creation setzt sich so lange fort, als Gott überhaupt will, daß die Menschheit von der Natur-Seite aus als Gattung in Individuen sich fortpflanze; denn als Naturindividuum ist der Mensch noch nicht Mensch, sondern Mensch ist er nur dadurch, daß mit dem Natur-Individuum auch der persönliche Geist verbunden ist. Ist nun aber in solcher Weise für den Geist als solchen, für sein fortgesetztes Werden die Creation festgestellt, so dringt sich bezüglich des Dogma's von der Erbsünde die Frage auf, wie auf den neu geschaffenen Geist die Sünde des Stammvaters des menschlichen Geschlechtes, welcher doch nur Stammvater von der Natur-Seite aus ist, sich übertrage, — eine Frage, welche nicht umgangen werden darf, deren Beantwortung aber weiter unten eine passende Stelle finden wird.

IV. Hauptstück.

Sitz der Seele.

§. 1.

Lehre des Alterthums hierüber.

Diese Frage hat man sich im Alterthume vielfach gestellt, aber auch verschieden und mitunter sehr sonderbar beantwortet. Nach Plutarch [1]) nahm Democrit das ganze Haupt, Strato den Zwischenraum zwischen den Augenbraunen — *ἐν μεσοφρύῳ* —, Erasistratus die Hirnhaut, Herophilus die Gehirn-Ventrikeln — *ἐν τῇ τοῦ ἐγκεφάλου κοιλίᾳ, ἥτις ἐστὶ καὶ βάσις* —, Parmenides und Epikur die ganze Brust, sämmtliche Stoiker das ganze Herz, oder den halitus, die aura sanguinis [2]), Diogenes die arterielle Herzkammer [3]), Empedocles die Blutsubstanz [4]), Andere die Stelle

---

[1]) **De placit. philos. IV, 5.** Man vergl. **Cic. Tusc. disput. I, 9. 10.**

[2]) „... *ἢ τῷ περὶ καρδίαν πνεύματι*“ d. h. den feuchten Dunst des Blutes, der zwischen der äußern und innern Hälfte des Herzbeutels ist (s. v. Baer, Vorles. über Anthrop. I. Th., Königsb. 1824, S. 91. 103) und einen eigenen specifischen Geruch des Individuums, sowie der verschiedenen Thiere, aus welchen das Blut etwa entnommen ist, gewahren läßt (s. Carus, System der Physiol. 2. Aufl., Leipzig 1848, S. 528). Vergl. auch Quitzmann's populäre Anatom. und Physiol., Stuttg. 1846, S. 179.

[3]) „*Ἐν τῇ ἀρτεριακῇ κοιλίᾳ τῆς καρδίας, ἥτις ἐστὶ καὶ πνευματική.*“ Carus (a. a. O. S. 519 f. und Physis., Stuttg. 1851, S. 283) nennt die hier ausgehende Blutströmung die Tagseite, dagegen die andere in den Venen zurückkehrende die Nachtseite des Blutlebens.

[4]) Hiebei wird man auch an V. Buch Mos. 12, 23 erinnert; allein der heilige Schriftsteller hat, um mit Ennemoser (der Geist des Menschen in der Natur, Stuttg. und Tüb. 1849, S. 198) zu reden, „damit nichts weiter andeuten können, als daß das Blut die vorzügliche

des Herzens, wo die Blutströmung aus= und einmündet — *ἐν τῷ τραχήλῳ τῆς καρδίας* —, Andere den Herzbeutel, Andere das Zwerchfell, wieder Andere den ganzen Oberleib — *ἀπὸ κεφαλῆς μέχρι τοῦ διαφράγματος* — [5]) als Sitz der Seele an. Pythagoras unterschied den animalischen Theil der Seele vom rationellen, und nahm den Sitz jenes im Herzen, den Sitz dieses im Haupte an [6]); nach der Weise aber, wie er bereits die Fortpflanzung des leiblichen Seyns des Menschen erkannte, muß er das Gehirn überhaupt für den Sitz der Seele gehalten haben [7]). Plato läßt das unsterbliche Princip der Seele, das Göttliche im Menschen, von der niedern und sterblichen Seele abgesondert oben im Haupte wohnen, daß es von dieser nicht verunreiniget werde, sondern von oben herab über diese herrsche, und diesen nichtdenkenden Theil der Seele — *τὸ ἄλογον* — unterschied er in einen oberen und in einen niedern; in einen oberen, welcher in Bezug auf das Vernünftige — *τὸ λογιστικόν* — eine mittlere Potenz ist, als Lebensfülle und Muth athmende (daher *τὸ θυμικόν*) Lebenskraft sich offenbart, und seine

---

Quelle des Lebens, und daß die Seele von dem Leben nicht zu trennen sey; deßwegen war auch das Fleischessen verboten, „das lebet in seinem Blute" **I. Mos. 9, 4** — also so lange die Thiere noch leben oder noch das Blut darin ist, soll man das Fleisch nicht essen. Mit dem Blut wird das Leben erhalten und gelassen und geopfert, und nur in diesem Sinne haben die blutigen Opfer ihre Bedeutung, weil das Blut eines Opfers die Versöhnung für's Leben ist — oder für die Sünden, um das Leben zu erhalten. Die Seele im Blute anzunehmen hat nur dann einen Sinn, wenn man sie überall als thätiges Princip voraussetzt, wo Leben ist, und wenn man es auch rein subjectiv versteht, so daß das in alle Theile dringende Blut eben so die Sinnes= und Bewegungsorgane wie die Vegetationsorgane ernähret und belebt." Nach **Diog. Laërt. VIII, c. 1. §. 30** hätte Pythagoras die Ansicht ausgesprochen: „*Τρέφεσθαί τε τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ αἵματος.*" Siehe hierüber auch **Aristot. de part. an. II, 3.**

[5]) Augustinus berichtet von der Sekte der Paternianer oder Venustianer, daß sie den Sitz der Seele „**in stomacho et in capite**" angenommen habe. **Contra Jul. V, 7 u. 26.**

6) **Plutarch. l. c.** Nach **Diog. Laërt. l. c.** theilte Pythagoras die Seele dreifach ab: *εἴς τε νοῦν καὶ φρένας καὶ θυμόν,*" und bestimmte darnach den Sitz: „*τὸ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ μέρος αὐτῆς ὑπάρχειν θυμόν, φρένας δὲ καὶ νοῦν ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ.*"

[7]) Er sagt nämlich: „*Τὸ δὲ σπέρμα εἶναι σταγόνα ἐγκεφάλου.*" **Diog. Laërt. l. c. §. 28.** Vergl. Ennemoser a. a. O. S. 196; Eschenmayer, Psychol. 2c. §§. 190 f. 247 f.

mittlere Stellung in der Brust einnimmt, und zu seiner Bestimmung hat, an die Vernunft sich hinzugeben, und dieser in ihrer Herrschaft über die Lüste und Begierlichkeiten zu Diensten zu seyn; in einen niedern, und dieser ist eben die begehrliche Seite der Seele, d. h. diejenige, von welcher die Begierden ausgehen, daher *τὸ ἐπιθυμητικόν*, und ihr Wohnsitz ist unterhalb dem Herzen zwischen Zwerchfell und Nabel[8]). Aristoteles sieht das Herz ob des Blutes als den Mittelpunkt des Lebens, als den Sitz der ernährenden Thätigkeit, der Empfindung und der Bewegung an[9]) und erklärt die Seele selber für die Entelechie des Leibes[10]). Cicero nimmt für seine sub-

---

[8]) Tim. p. 69 c — 71; de Republ. IV, p. 439 d; IX, p. 580 e. Cic. Tusc. disput. I, 10 drückt dieß kurz so aus: „Plato triplicem finxit animum, cujus principatum, i. e. rationem in capite sicut in arce posuit, et duas partes parere voluit, iram et cupiditatem, quas locis disclusit; iram in pectore, cupiditatem subter praecordia locavit.“ Was die platonische Grundeintheilung der Seele betrifft, so hat sie auch Aristoteles beibehalten. In seiner Ethic. ad Nicom. I, 13, Moral. magn. I, 5 theilt er sie nämlich in ein *λόγον ἔχον*, und in ein *ἄλογον*; letzteres aber in ein *φυτικόν* (anima vegetativa) und *ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν*.

[9]) De part. an. II, 3. 4. Darum ist es auch in der Mitte zwischen dem Ober- und Unterleib: „*Ἔστιν ἐν πᾶσι τὸ τούτων μέσον, ἐν ᾧ ἡ ἀρχή ἐστιν ἡ τῆς ζωῆς.*“ L. c. cap. 10.

[10]) „*Εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.*“ De an. II, 1. Hiemit kann von einem örtlichen und räumlichen Sitze der Seele keine Rede mehr seyn, und Erdmann, welcher, wie schon oben in der I Abth. dieser Schrift S. 226 Anm. 43 angegeben worden ist, ganz den Aristotelischen Begriff von Seele aufgenommen hat, erklärt daraus, daß die Seele „die Entelechie, der immanente Zweck oder die Bestimmung des Leibes“ ist, oder jene „einfache Allgemeinheit, welche (als der Zweck) alle die vielen Einzelnen (Organe) zu einer Totalität, einem Organismus macht“ (S. 77. 82), die Frage nach dem Sitze der Seele für eine widersinnige, und bemerkt S. 118 f. unter Anderm: „Würde man fragen, in welchem Bausteine das Haus steckt, oder mit welchem das Haus verbunden ist, so wäre diese Frage deßwegen widersinnig, weil das Haus eben diese einfache Allgemeinheit ist, welche die einzelnen Steine beherrscht, und sich eben in allen verwirklichet. Eben so verwirklichet sich die Seele in allen Organen, und das eigentliche Seelenorgan ist — der Organismus in seiner Totalität. Der Sitz der Seele ist deßwegen nirgends (d. h. nicht irgendwo oder nur in einem bestimmten Organe) oder auch überall, d. h. sie ist als der immanente, Alles durchdringende Zweck des Leibes das Allgegenwärtige, wogegen

jective Ueberzeugung das Haupt als Sitz der Seele an, ohne aber damit für Andere maßgebend seyn zu wollen [11]).

Soviel aus den Ansichten der alten Zeit über diese Frage. Das fand Augustinus vor, und das dient auch zugleich als Maßstab zur Beurtheilung seiner Ansicht.

§. 2.

Augustin's Ansicht.

Auf die platonische Eintheilung und Vertheilung der Seele nimmt Augustinus Bezug, um die ethische Wahrheit daran zu knüpfen, daß die Seele nicht mehr in ihrer ursprünglichen Einheit mit sich selbst ist, sondern durch die Verschlimmerung, welche in sie eingedrungen, ihre niederen Kräfte von der Unterordnung unter die höheren sich lossagen, und darum der Zügelung, der Lenkung und Leitung von Seite der Vernunft bedürfen [1]); in der vorliegenden Frage

das Außereinander der einzelnen Organe keine Bedeutung mehr hat, und das eben deßhalb dem ganzen Organismus immanent ist." Wenn nun Erdmann weiterhin bemerkt, daß „dieses gar nicht ausschließt, daß irgend ein Organ oder System von Organen der Seele in gewisser Beziehung wesentlicher sey, als ein anderes, und eben darum in dieser Beziehung als das eigentliche Organ der Seele bezeichnet werde:" so konnte auch Aristoteles immerhin das Herz für den Mittelpunkt des Lebens ansehen, und dabei doch, wie z. B. de an. I, 3, einen örtlichen Sitz der Seele in Abrede stellen.

[11]) „In quo igitur loco est? credo equidem in capite: et, cur credam, afferre possum: sed alias: nunc ubiubi sit animus, certe quidem in te est." Tusc. disput. I, 29.

[1]) „Hinc est quod et illi philosophi, qui veritati propius accesserunt, iram atque libidinem vitiosas animi partes esse confessi sunt, eo quod turbide atque inordinate moverentur, ad ea etiam quae sapientia perpetrari non vetat; ac per hoc opus habere moderatrice mente atque ratione. Quam partem animi tertiam, velut in arce quadam ad istas regendas perhibent collocatam; ut illa imperante, istis servientibus, possit in homine justitia ex omni animi parte servari. Hac igitur partes, quas et in homine sapiente ac temperante fatentur esse vitiosas, ut eas ab his rebus ad quas injuste moventur, mens compescendo et cohibendo refrenet ac revocet, atque ad ea permittat, quae sapientiae lege concessa sunt; sicut iram ad exercendam justam coërcitionem, sicut libidinem ad propagandae prolis officium: hac inquam partes in paradiso ante peccatum vitiosae non erant. Non enim

aber schließt er sich insofern an Aristoteles an, als er das Herz als den Mittelpunkt annimmt, von dem aus das leibliche Leben sich in Bewegung erhält[2]), und weicht dagegen, zu den Pythagoräern haltend, darin von demselben wesentlich ab, daß er das Gehirn[3])

---

contra rectam voluntatem ad aliquid movebantur, unde necesse esset eas rationis tamquam frenis regentibus abstinere. Nam quod nunc ita moventur, et ab eis qui temperanter et juste et pie vivunt, alias facilius, alias difficilius, tamen cohibendo et refrenando modificantur, non est utique sanitas ex natura, sed languor ex culpa." De Civ. Dei XIV, 19; cf. de lib. arb. I, 16 n. 34; contra Faust. Man. XX, 9.

[2]) „Neque enim mole, sed virtute magnus est Deus;.... qui corde membro tam exiguo vitalem motum per corporis cuncta dispensat." Ep. 137 ad Volus. n. 8. Das Herz, sagt Schubert a. a. O. I Bd. S. 134, „ist das erste Werk des sichtbar werdenden, leiblichen Lebens, und in ihm spiegelt sich das Hauptgeschäft dieses Lebens: nehmen und geben; empfangen und zeugen, sammeln und zerstreuen, wie in einem vereinenden Brennpunkte ab." Daß im leiblichen Organismus das Herz jenes Organ ist, in welchem alle Gegensätze desselben sich vermitteln, siehe Eschenmayer a. a. O. §§. 223 — 232. „Zweifach getheilt in der Mitte," sagt Ennemoser a. a. O. S. 316, „stellt das Herz mit seinen vier Höhlen, der Vollzahl des Raumes, seine allseitigen Beziehungen mit der Außenwelt dar; durch die Venen hängt es mit seinen Placenten, den nie rastenden Lungenflügeln des Luftprocesses zusammen; durch die Arterien wirkt es activ, erregendes Feuer ausgießend in alle Gebilde des Leibes (Lebens), was wie im Gewitter zerstörend wirken würde, wenn nicht der Strom in dem Netze der Haargefäße gedämpft und gebrochen würde, daß chemische Trennungen und Niederschläge erfolgen können. Ohne Bewegung gibt es und bildet sich kein Leben, und so ist die Brust so recht die Mitte des Lebens."

[3]) Er unterscheidet ein Vor= und Nachhirn (das große und kleine), und gibt jenem als dem Träger des erkennenden Vermögens der Seele den Vorzug vor diesem, als Theilorgan, welches der begehrenden und wollenden Seele die Bewegung vermittelt. „Anterior quippe pars posteriori merito praeponitur; quia et ista ducit, illa sequitur, et ab ista sensus, ab illa motus est, sicut consilium praecedit actionem." De gen. ad litt. VII, 17. „Daß vorzugsweise das große Gehirn, welches im Leibe des Menschen den Höhenpunkt seiner Entwicklung erreicht, das vermittelnde Organ des thierisch sinnlichen Wahrnehmens, so wie beim Menschen des vernünftigen Erkennens sey, daß vom kleinen Gehirn die Macht des thierischen Bewegens ihren Ausgang nehme,...." ist durch die Beobachtungen und Versuche der neueren Physiologie außer Zweifel gesetzt. Bei gewaltsamen Zer=

als das Central-Organ für die Empfindung und willkührliche Bewegung erkannte, während jener die ganze Bedeutsamkeit des Gehirns so ziemlich verkannte. Ihm ist das Gehirn jener Mittelpunkt, von welchem aus die Nerven als äußere feine hohle Fädchen oder Röhrchen zu den Sinnes-Organen nicht blos im Haupte (Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack), sondern durch das Rückenmark hindurch in den ganzen Körper auslau-

---

störungen des kleinen Gehirns blieben die Geschäfte des Erkennens, des Denkens, ja selbst der Wille ungeschwächt, aber zugleich war diesem Willen die Macht genommen, sich durch Muskelbewegungen zu äußern." Schubert a. a. O. S. 258 f. Vergl. Budge, Memoranda der spec. Physiol. des Menschen, 3. Aufl., Weimar 1850, S. 202 f. Carus (Physis rc. S. 200 f.) äußert sich hierüber: „Am unzweifelhaftesten stellt sich zuerst auf allen diesen dreien Wegen für das Vorhirn heraus, daß ihm namentlich die Bedeutung einwohne, der Träger der intelligenten Richtung des Seelenlebens — der Erkenntniß zu seyn, denn ganz deutlich steigert sich durch alle vier höheren Thierklassen und bis zum Menschen hinauf, zugleich mit der Zunahme der Intelligenz, die Zunahme des Wachsthums der Hemisphären, welche dann im reifen Menschen allein einen Umfang und eine innere Ausbildung erreichen, welche durchaus ohne Gleichen ist in allen übrigen Geschöpfen. Ebenso erzeugen absichtliche Zerstörungen der Hemisphären bei Thieren, und zerstörende Krankheiten derselben beim Menschen, Stumpfsinn und umnachtete Seelenzustände. — Unzweifelhaft wird also hierdurch zugleich das Vorderhaupt wegen seiner genauen Beziehung auf das Vorhirn zum Symbol der Intelligenz, und die Stirn ist deßhalb von jeher bei allen gebildeten Völkern als hochbedeutungsvoll für den Stand der Erkenntniß geachtet worden. — Der entgegengesetzte Pol des Seelenlebens ist die Reaction, die Willenskraft, das Wollen, das Begehren. An und für sich ist zu erwarten, daß diese Seite am entgegengesetzten Pol des Hauptes, d. i. im Nachhirn oder kleinen Hirn sich offenbaren werde, und aus demselben Grunde steigert sich auch dieses Hirngebilde in seiner Ausbildung von den Fischen an immer mehr bis zu den Säugethieren, und erhält erst im Menschen — dem zum höchsten, d. i. zum freien Willen bestimmten — die vollendetste Entwicklung. Zugleich wissen wir durch Experimente an Thieren, wie sehr Verletzungen und Zerstörungen des kleinen Hirns das Bewegungsvermögen beeinträchtigen, und finden, daß selbst im Menschen Krankheiten und Verletzungen dieser Hirn-Abtheilung insbesondere lähmend auf Reaction wirken oder auch convulsivische Anfälle veranlassen können. — Aus diesen Gründen sind wir daher berechtiget, das kleine Hirn, den Träger der gegenwirkenden, wollenden, begehrenden Seite des Seelenlebens zu nennen und werden eben deßhalb auch im Hinterhaupte das Symbol dieser Geistesrichtung erblicken." — Für diese

sen, und die Empfindung (Fühlsinn und Tastsinn) vermitteln[4]);

---

beiden „höheren entgegengesetzten Strahlungen der Seele" nimmt nun Carus die mittlere Abtheilung des Hirns als Indifferenzpunkt, welcher die beiden differenten Richtungen vermittelt, und der Träger der mittleren Art des Seelenlebens, „der dunklen Regungen des Gemüths," ist, und hiebei beruft er sich darauf, daß wenn man die Entwicklung der mittleren Abtheilung des Hirns in dem Thierreiche betrachtet, man durchaus findet, „daß sie um so größer ist, je kleiner Vorhirn und Nachhirn, und je schwächer zugleich die Sphäre des Erkennens und Wollens, und daß sie um so mehr sich zusammenzieht und verkleinert, je mehr die beiden andern Regionen sich entwickeln und vergrößern." Nun daß die „zwei differenten Richtungen aus einem Indifferenzpunkte hervorgehen, aus jenem Unbewußten, welches das Princip alles bildenden Lebens selbst ist und mitten in der Region des bewußten Geistes, in der Form der dunklen Regungen des Gemüthes sich geltend macht": davon wußte Augustinus nichts; aber das ist merkwürdig, daß auch er „mitten in der Region des bewußten Geistes" eine die beiden Richtungen oder Thätigkeiten vermittelnde Potenz postulirt, diese in dem Gedächtnisse findet, und sonach diesem, d. h. der Seele für diese ihre Funktion im Gehirne die mittlere Region anweiset, wobei er übrigens auf die Beobachtungen von Physiologen sich stützt. „Et quoniam corporalis motus, qui sensum sequitur, sine intervallis temporum nullus est, agere autem intervalla temporum spontaneo motu nisi per adjutorium memoriae non valemus; ideo tres tamquam ventriculi cerebri demonstrantur: unus anterior ad faciem, a quo sensus omnis; alter posterior ad cervicem, a quo motus omnis; tertius inter utrumque, in quo memoriam vigere demonstrant; ne cum sensum sequitur motus, non connectat homo quod faciendum est, si fuerit quod fecit oblitus. Haec illi certis indiciis probata esse dicunt, quando et ipsae partes aliquo affectae morbo vel vitio, cum defecissent officia vel sentiendi, vel movendi membra, vel motus corporis reminiscendi, satis quid valerent singulae declararunt, eisque adhibita curatio cui rei reparandae profecerit exploratum est." De gen. ad litt. VII, 18. Ohne gerade mit Gall zu glauben, daß für jede einzelne Seelenfunktion ein bestimmtes Stückchen des Gehirnes ausschließlich bestimmt sey, glaubt Burdach (Anthropologie ꝛc. 2. Aufl., Stuttg. 1847, §. 165 S. 363), ohne sich den Vorwurf des Materialismus zuzuziehen, annehmen zu können, „daß gewiße Hauptrichtungen des Seelenlebens in besonderen Hauptabtheilungen des Gehirnes ihren Sitz haben." Ueber all diese phrenologischen Annahmen bricht den Stab Ennemoser (Geist des Menschen in der Natur ꝛc. §. 280 S. 741 ff.).

[4]) „De cujus medio velut centro quodam non solum ad oculos, sed etiam ad sensus ceteros tenues fistulae dedu-

und diese vom Gehirn und Rückenmark ausgehenden Nerven sind es wieder, welche der Seele auch zur Ausführung des Entschlusses einer willkührlichen Bewegung dienen [5]). Dieses animalische Einheits-Verhältniß, in welchem Haupt und Glieder zu einander stehen,

---

cuntur, ad aures scilicet, ad nares, ad palatum, propter audiendum atque gustandum ipsumque tangendi sensum, qui per totum corpus est, ab eodem cerebro dirigi dicunt per medullam cervicis, et eam, quae continetur ossibus, quibus dorsi spina conseritur, ut inde se tenuissimi quidam rivuli, qui tangendi sensum faciunt, per cuncta membra diffundat." — De gen. ad litt. VII, 13. Da, wie Schubert a. a. O. §. 17 S. 271 bemerkt, selbst die Hippokratiker und Aristoteles durch einen mißverstandenen Augenschein von der Bahn, welche die Phythagoräer bereits betreten hatten, sich haben abschrecken lassen, so liegt in dieser Aeußerung Augustin's kein kleiner Beweis von der Tiefe und Ausgebreitetheit seiner Kenntnisse. Was seinen Ausdruck „tenues fistulae," „tenuissimi quidam rivuli" betrifft, so möge hier eine Aeußerung Burdach's (a. a. O. §. 99 S. 162; §. 95 S. 145) stehen: „Die Nerven erscheinen als durchaus regelmäßige, wasserhelle Cylinder, welche, wo mehrere über einander liegen, ein weißliches Ansehen erhalten, sehr bald aber ihre Beschaffenheit verändern, und dabei sich deutlich als aus einer zarten, structurlosen Scheide und einem dickflüssigen Inhalte bestehend, also als Röhren zu erkennen geben," im Durchmesser von bald $1/_{200}'''$, bald nur $1/_{1000}'''$, also als, wie Schubert a. a. O. S. 251 sich ausdrückt, „cylindrische Röhrchen von außerordentlicher Feinheit." Vergl. Budge a. a. O. S. 188. Andere, z. B. Rudolphi Physiol. II Bd. §. 259, finden diese Annahme noch streitig.

5) „Nec putas absurdum atque incongruum, ut corpus sibi subditum nesciat, et quod non est de praeteritis ejus, sed de praesentibus prorsus ignoret, utrum venas moveat, ut vivat in corpore, nervos autem, ut membris corporis operetur, et si ita est, cur nervos non moveat, nisi velit, pulsus autem venarum, etiam si nolit, sine intermissione agat; de qua parte corporis ceteris dominetur, quod ἡγεμονικὸν vocant, utrum de corde, an de cerebro, an dispertitis de corde motibus, de cerebro sensibus, an de cerebro et sensibus et voluntariis motibus, de corde autem non voluntariis venarum pulsibus, et si de cerebro illa duo facit, cur sentiat, et si nolit, membra vero non moveat, nisi velit?"— De an. et ej. orig. IV, 5. „Die Nerven," sagt Baer a. a. O. S. 133, „sind die Wege, durch welche die Empfindung möglich wird;" „die Nerven sind die Wege, durch welche unser Wille auf die Muskeln wirkt, um sie zur Bewegung zu veranlassen."— „Die willkührliche Bewegung erscheinet augenfällig als Folge eines Hinab-

und wonach jenes in diesen ist und diese in jenem sind [6]), dient dem Augustinus auch als Mittel zur Erklärung des höheren geistigen Einheits-Verhältnisses zwischen Christus und der Kirche [7]). So sehr ihm nun aber auch das Gehirn vorzugsweise das Organ der

---

wärts-, die Empfindung als ein Hinaufwärtsströmen der Lebenskräfte im Nerven." Schubert a. a. O. S. 266. Carus (Physis rc. S. 316) nennt die letztere Strömung als die Strömung von der Peripherie nach dem Centralorgane den centripetalen, und erstere als die Strömung gegen die Peripherie des Körpers den centrifugalen Strom.

[6]) „Das Leben, das im Nerven strömt, umfaßt den ganzen Leib mit allen seinen Organen, und es ist selbst das Wesen des zerstörten und hinweggenommenen Gliedes, mit seinen einzelnen Theilen, noch im Nerven gegenwärtig und bedacht; denn jenen innern, siderischen Leib, der sich da mit dem äußern, irdischen begegnet und vereint, vermag keine leibliche Gewalt zu verstümmeln noch zu verletzen." Schubert a. a. O. S. 269.

[7]) „De Spiritu Christi non vivit, nisi corpus Christi. Intelligite fratres mei quid dixerim. Homo es, et spiritum habes, et corpus habes. Spiritum dico quae anima vocatur, qua constat quod homo es: constas enim ex anima et corpore. Habes itaque spiritum invisibilem, corpus visibile. Dic mihi quid ex quo vivat: spiritus tuus vivit ex corpore tuo, an corpus tuum ex spiritu tuo? Respondet omnis qui vivit: . . . Corpus utique meum vivit de spiritu meo. Vis ergo et tu vivere de Spiritu Christi? In corpore esto Christi. . . . Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat, incorporetur ut vivificetur." Tract. 26 in Ev. Joan. 6 n. 13. „Se dixit sponsum, se sponsam: quare se sponsum, se sponsam, nisi quia erunt duo in carne una? Si duo in carne una, cur non duo in voce una? Loquatur ergo Christus, quia in Christo loquitur Ecclesia, et in Ecclesia loquitur Christus; et corpus in capite, et caput in corpore." Enarr. 2 in Ps. 30 n. 4. „Hoc autem corpus nisi connexione caritatis adhaereret capiti suo, ut unus fieret ex capite et corpore, non de coelo quemdam persecutorem corripiens diceret, „Saule, Saule, quid me persequeris? Quando eum jam in coelo sedentem nullus homo tangebat, quomodo eum Saulus in terra saeviens adversus Christianos aliquo modo injuria percellebat? Non ait: quid sanctos meos, quid servos meos, sed quid me persequeris, hoc est, quid membra mea? Caput pro membris clamabat, et membra in se caput transfigurabat. Vocem namque pedis suscipit lingua; quando forte in turba contritus pes dolet, clamat lingua: calcas me. Non enim ait: calcas pedem meum,

Seelenthätigkeit ist[8]), so nimmt er doch deßhalb dasselbe nicht als Sitz der Seele an, sondern sagt, sie sey im ganzen Körper ganz und ganz in jedem seiner Theile[9]), indem sie in jedem

---

sed se dixit calcari, quam nemo tetigit, sed pes, qui calcatus est, a lingua non separatus est...“ — L. c. num. 3. „Christus caput nostrum esse voluit, caput scilicet cujusdam corporis. Non enim dici potest caput, ubi corpus nullum est, cui sit caput.“ Enarr. in Ps. 139 n. 2.

[8]) Carus (Physis 2c. S. 322) meint, man dürfe in gewissem Sinne den ganzen Körper als ein Sinnesorgan bezeichnen, und so werde man auch begreifen, „warum man im ganzen Körper nur das Nervensystem und insbesondere nur seinen großen centralen Heerd — das Gehirn — mit dem Namen eines Seelen- oder Geistesorgans belegen darf.“ Nach Ennemoser (Geist des Menschen 2c. §. 279 S. 740) „bedarf die Seele für ihre subjectiven innern Thätigkeiten keiner Organe, ja es ist eine Absurdität das subjective Geistige an ein objectiv Materielles binden zu wollen, sowie es eine Absurdität ist im Gehirn für prätendirte Thätigkeiten allerlei Organe anzunehmen, da es doch keine andern gibt, als Sinnes- und Bewegungsorgane;“ es sagt aber dieß Ennemoser nur in Bezug auf die subjectiven innern Thätigkeiten, und weiset damit §. 278 S. 736 auf die Immaterialität und auf das Fürsichseyn der Seele hin. „Das Bewußtseyn,“ bemerkt er S. 740, „wenn es an ein Organ gebunden wäre, wie könnte es sich selbst Object seyn, über sich selbst und über Aeußeres reflectiren, wie jetzt seyn und dann wieder nicht seyn?“ (Ueber die Immaterialität, das Fürsichseyn und Umsichwissen der Seele siehe die Gedanken Augustin's in der I Abth. dieser Schrift, II Hauptst. §. 1). Nur für ihre „objectiven Sinnes- und Willensthätigkeiten ist sie an das Centralorgan des Gehirns gebunden,“ und „für die objectiven Aeußerungen der Seele gibt es keine anderen Organe, als die Sinnes- und Bewegungswerkzeuge, welche ihr die Reize der Außenwelt zur Empfindung zuleiten und ihre Willensbestimmungen ausführen.“ Ennemoser a. a. O. S. 736.

[9]) „Si corpus non est, nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur vel movetur, ut majore sui parte majorem locum occupet, et breviore breviorem, minusque sit in parte quam in toto: non est corpus anima; per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur. Nam per omnes ejus particulas tota simul adest, nec minor in minoribus et in majoribus major, sed alicubi intentius, alicubi remissius, et in omnibus tota et in singulis tota est; neque enim aliter quod in corpore etiam non toto sentit, tamen tota sentit. Nam cum exiguo puncto in carne viva aliquid tangitur, quamvis locus ille non solum totius corporis non sit, sed vix in corpore vi-

Theile, wo ein Eindruck geschieht, nicht selbst nach irgend einem Theile, sondern überall ganz (tota) empfindet, und zwar ohne sich erst von einem Orte an den andern zu bewegen; denn wenn ein Eindruck an verschiedenen Orten zu gleicher Zeit geschieht,

---

deatur, animam tamen totam non latet; neque id quod sentitur, per corporis cuncta discurrit, sed ibi tantum sentitur, ubi fit. Unde ergo ad totam mox pervenit, quod non in toto fit, nisi quia et ibi tota est, ubi fit, nec, ut tota ibi sit, cetera deserit? Vivunt enim et illa ea praesente, ubi nihil tale factum est. Quod si fieret, et utrumque simul fieret, simul utrumque totam pariter non lateret. Proinde et in omnibus simul et in singulis particulis corporis sui tota simul esse non posset, si per illa sita diffunderetur, ut videmus corpora, diffusa per spatia locorum, minoribus suis partibus minora occupare, et amplioribus ampliora.“ Ep. 166 ad Hieron. n. 4. „Die Seele hat gar keinen räumlichen Sitz, weil sie nicht räumlich ist; und eben weil sie ein über den Wassern schwebender Geist ist, empfindet sie als solcher die Zustände der Nervenerregungen der lebendigen Sinnorgane, aber nicht in einem absoluten Seelenorgane; sie riecht und sieht im großen, hört im kleinen Gehirn, schmeckt im verlängerten Mark, aber auch nicht blos örtlich an einer bestimmten Stelle, sondern an den ganzen qualitativ gestimmten Nerven. Das Gehirn als Nervencentrum ist nur ein relativer physischer Mittelpunkt von ineinander greifenden und polar sich spannenden Fäden zum Fortbestande des mechanischen Triebwerkes, und zu den inneren Lichtbewegungen, welche in den Bewegungsnerven nach der Willensbestimmung zur Peripherie, und in den Sinnesnerven zur Nachbildung der Objecte zum Centrum schwingen.“ Ennemoser a. a. O. §. 192 S. 522 f. „Wie hier in der Urzeit des Werdens, so ist die Seele als Lebenskraft immerdar auch in dem Gewordenen überall ganz, ohne einen besondern Sitz, wenn auch ungleich wirksam (alicubi intentius, alicubi remissius sagt Augustin) in den besondern Theilen.“ Derselbe a. a. O. §. 250 S. 649. Görres, der Ossian der Naturphilosophie, wie Schelling (siehe Eschenmayer Psychol. §. 361) ihn nannte, stellt (Vorrede zum Leben Jesu von Sepp. ꝛc. S. 106) es als „Grundsatz alles organischen Lebens und aller Beseelung“ auf, „daß sie ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile sey.“ „In toto tota est, et in qualibet ejus parte tota est,“ sagt Augustin de Trin. VI, 6. „Will man,“ sagt Erdmann a. a. O. S. 119, „dieses Verhältniß (daß nämlich die Seele je nach ihren verschiedenen Funktionen an verschiedene Organe gebunden sey) mit dem barbarischen Worte des Sitzens bezeichnen, so hat die Seele so viele verschiedene Sitze, als es Organe gibt, oder auch als ihr Funktionen zukommen.“ „Die Seele,“ äußert sich Burdach a. a. O. §. 139 S. 293, „hat also einen bestimmten Sitz. Wie jeder von uns weiß, daß seine Seele auf die

empfindet sie auch überall zu gleicher Zeit ganz[10]). Diese Bestimmung gilt aber nach ausdrücklicher Erklärung, und wie nicht anders zu erwarten ist, nur von der Seele als solcher, d. h. sofern sie Lebensprincip ist[11]). Vom Geiste zu sagen, daß er im ganzen Körper ganz und ganz in jedem Theile desselben sey, ist dem Augustinus begreiflicherweise nicht eingefallen, da der Geist des Menschen nur im Haupte denkt und will, und im Herzen, der Region des Gemüthes, fühlt. Bei seiner Annahme der Substanz-Einheit und bloßen beziehungsweisen Verschiedenheit zwischen Seele und Geist galt ihm der letztere als eine bloße Potenz der Seele, welche daher auch keine besondere Frage in dieser Beziehung nothwendig macht, sondern eben als bloße Potenz der im ganzen Körper ganz seyenden Seele zum Behufe ihrer Wirksamkeit zu den genannten organischen Systemen in besonderer Beziehung steht. Eigens stellt sich aber diese Frage, wenn, wie oben geschah, der Geist als ein von der

---

Grenzen seines Körpers beschränkt ist, so muß sie auch innerhalb desselben an einen bestimmten Raum geknüpft seyn. Ihr Sitz ist aber nicht etwa in einem untheilbaren Punkte, sondern erstreckt sich, da die Centralenden der Nerven an die verschiedenen Gegenden des Gehirnes vertheilt sind, über den ganzen Umfang desselben. Nerven und Rückenmark aber sind nur verlängerte, gleichsam ausgesponnene Hirntheile: und so hat also die Seele im ganzen Nervensysteme, und so weit dieses reicht, im ganzen Körper ihren Sitz."

[10]) „Animae vero natura singulis sui corporis particulis tota praesto est, cum tota sentit in singulis: nec minor pars ejus in digito est, et major in brachio, sicut ipse digitus brachio minor est; sed ubique tanta est, quia ubique tota est. Cum enim tangitur digitus, non per totum corpus sentit, et tamen tota sentit. Totam enim tactus ille non latet; quod non fieret, nisi tota praesto esset. Nec sic tota praesto est, cum tangitur digitus et sentit in digito, ut ceterum deserat corpus, et sese ad unum illum locum in quo sentit agglomeret. Sed cum tota sentit in digito manûs, si alius locus tangatur in pede, nec ibi desinit tota sentire: atque ita in singulis distantibus locis tota simul adest, non unum deserens ut in altero tota sit, neque ita utrumque tenens ut aliam partem hìc habeat, et alibi aliam: sed sufficiens exhibere se singulis locis simul totam, quoniam tota sentit in singulis, satis ostendit se locorum spatiis non teneri." Contra ep. Man. c. 16.

[11]) „Non illa ejus potentia consideretur, qua intelligit veritatem, sed illa inferior, qua continet corpus, et sentit in corpore." L. c.

Seele verschiedenes, fürsichseyendes Seyn angenommen wird, und darum werde hierauf noch etwas näher eingegangen.

§. 3.

Sitz des Geistes.

Des Menschen Stellung im realisirten göttlichen Nichtich oder in der Weltcreatur ist oben dahin bestimmt worden, daß er von der realen Antithes des Subjects- und des Objects-Gliedes (des Geistes und der Natur) im Dualismus ihrer Substanzialität die reale Synthes ist. Das Subjects- und das Objects-Glied sind aber schon als Ideen im göttlichen Denken göttliche Lebens-Gedanken: und somit sind sie in ihrer zeitlichen Wirksamkeit nur die verwirklichten göttlichen Lebens-Gedanken. Wenn sie also mit einander verbunden werden, so wird Leben mit Leben verbunden. Allein ehe ursprünglich bei der Hereinführung der Weltidee in's substanzielle Seyn der Geist mit der Natur verbunden werden konnte, mußte zuvor die Natur in ihrer Lebens-Entwicklung zu jener, ihr von Gott eingedachten und eingewollten Höhe sich steigern, wo das Princip (die Idee) so tief sich verinnert, daß es sich selbst findet, und seiner Erscheinung bewußt wird. Diese Höhe und Tiefe erreicht die Natur aber erst im thierischen Organismus, und darum ward der Mensch, wie auch die Schöpfungsurkunde ausdrücklich berichtet, seinem Leibe nach, wozu, wie Augustinus sehr gut sagt, die Idee, d. h. die Seele, der allgemeinen Substanz der Körperwelt bereits gleich im Beginne mit eingesenkt war, erst dann der Erde entnommen, nachdem diese den thierischen Organismus aus sich hervorgebracht hatte. In dieser höchsten Selbststeigerung des Naturprincipes, worin dieses sich findet, findet es sich aber nicht so, daß es sich in sich erfassete, und im Selbstbesitze bei sich wäre, sondern es findet sich nur, um in Selbstveräußerung sich an Anderes hinzugeben, und dieses Andere, an welches die Natur in ihrer höchsten Selbststeigerung mittelst der ihr zukommenden Bewußtseyns-Form sich hinzugeben von Gott bestimmt ist, ist der Geist. Des Geistes Form nämlich ist Selbstbewußtseyn, und so kann er mit der Natur nur da und insofern eine Synthes eingehen, wo und als dieselbe ihre Bewußtseynsform durchsetzt, und zur Herstellung einer Einheit der Persönlichkeit schlagen dann beide Bewußtseynsformen ineinander, und indem die der Na-

tur als die niedere an die des Geistes als an die höhere sich hingibt, und die höhere in die niedere hinabgreift und diese in sich aufnimmt, ist der Geist es, welcher, als der höhere Faktor, dieser Vereinigung das Siegel der Ichheit aufdrückt, welchem zu Folge im Menschen auch die Natur das Ich ausspricht, welches auszusprechen an und für sich nur dem Geiste zukommt.

Aus dieser Lehre Günther's folgt im Allgemeinen, daß die Seele ihrerseits an dem Leibe ihren Träger habe, und hinwieder selber die Trägerin für den Geist sey, wie es schon ein alter Satz ist, daß die Seele die Wohnung des Geistes sey [1]). Da nun aber, „wo Leben mit Leben sich verbindet, von keiner mechanischen, sondern nur von einer organischen Verbindung ihrer Principe die Rede seyn kann [2]);" da Gehirn und Herz das Erste sind, was bei der Entwicklung des Embryo sichtbar ist, indem die Sinnorgane und Bewegungsglieder erst später wie die Zweige aus dem Wurzelstamme sprossen [3]); da es ferner ebensowohl „anatomisch und physiologisch auf unumstößlichen Thatsachen beruht, daß die sinnlichen Eindrücke wie die willkührlichen Bewegungen ihren Centralpunkt im regulatorischen Apparate des Gehirns haben, als auch psychologisch es feststeht, daß die Acte der Empfindungen und willkührlichen Bewegungen im Gehirn zum Bewußtseyn kommen [4])," und, wie vorhin gesagt worden ist, zur Herstellung der Einheit der Persönlichkeit im Menschen die Selbstbewußtseynsform des Geistes mit der Bewußtseynsform der Natur in Einheit zusammentreten muß: so läßt „diese Halbkugel von geronnenem Eiweißstoff, mit ihren labyrinthischen Windungen und mannigfach in einander laufenden Kammern, welche als Gehirn alle Theile des Leibes beherrscht, es uns errathen, daß in dem Geheimniß ihres Wesens der Anfang der Wege des Geistes an den vergänglichen Leib, daß in ihm der Punkt des Begegnens sey, wo sich ein oberes, ewiges Reich der Gedanken und Gefühle zum vergänglichen Fleisch und Blut gesellt, ja in die Natur von diesem sich verkleidet [5])." Allein damit will das Gehirn für den Geist so wenig,

[1]) Siehe Staudenmaier, Dogmatik III Bd. II Abthl. S. 363 f.

[2]) Günther in seinem Sendschreiben an J. H. Fichte, Januskömpfe ꝛc. S. 406.

[3]) Ennemoser, Geist des Menschen ꝛc., §. 250, S. 650; Schubert a. a. O. §. 21 S. 401.

[4]) Ennemoser a. a. O. §. 276 S. 732.

[5]) Schubert a. a. O. I Bd. §. 17 S. 249.

als für die Seele, als der örtliche Sitz angesehen seyn, sondern was Ennemoser, freilich auch mit Inbegriff des Geistes, von der Seele sagt, daß sie als das den Körper bildende, belebende, erhaltende und in allweg durchdringende Princip keinen räumlichen besondern Sitz hat, sondern „ein über den Wassern schwebender Geist ist," und gewisser, zu ihren subjectiven Thätigkeiten bereits in Beziehung stehender, Organe sich nur bedient, um diese ihre Thätigkeit zu offenbaren: dasselbe mag auch vom Geiste als solchem gesagt werden, daß er, wie der Seele einwohne und sie durchwohne, sie ebensowohl überrage oder über ihr schwebe, und seine Thätigkeiten besonders da offenbare, wo auch die Seele die ihrigen und auch zu seinen Thätigkeiten schon in Beziehung stehenden Thätigkeiten vorzugsweise entfaltet; also im Herzen, als dem andern Pole des subjectiven Lebens nicht minder, als im Gehirn. „Wie sich Licht und Wärme, Kopf und Herz zu einander verhalten, so verhalten sich Bild und Gefühl, Verstand und Gemüth als die zwei Pole einer Einheit des selbstbewußten Ichs in ihrer innern subjectiven Wirkungsart [6])." Das Herz ist es, in welchem das Geistesleben sich selbst in seiner unermeßlichen Tiefe offenbar wird [7]), und der Geist selbst fühlt es, wie dieser seiner Tiefe ein ursprüngliches Gefühl für das Ansichwahre, Ansichgute, Ansichrechte, Ansichschöne entsteigt, und wie dieses Gefühl als ein guter Genius sein Denken und Handeln selbst begleitet, diesem mit Andeutungen vorangeht, beifällig oder widersprechend nebenhergeht, und richterlich entscheidend nachfolgt, bekannt unter dem Namen Gewissen, von gewiß wissen um das Ansich in der Tiefe des Seyns, um die objective Seynsbestimmung, wie diese als göttlicher Wille dem Seyn immanent ist. Das Herz gibt dem der Vernunft wesentlich einwohnenden Gottesbewußtseyn Leben und Wärme und überzeugende Kraft und die Ergänzung für die subjective Bedingung der Religion durch Beigesellung des Gottesbedürfnisses, welches hinwieder, um ein bewußtes zu werden, in die Sphäre der Intelligenz aufsteigt. Und der in dieser Sphäre gebildete Begriff überhaupt: er empfängt, um ein lebendiger zu werden und als ein lebenskräftiger in der Erschei-

---

6) Ennemoser a. a. O. §. 164 S. 455.

7) „Si profunditas est abyssus, putamus non cor hominis abyssus est? Quid enim est profundius hac abysso?" Aug. Enarr. in Ps. 41 n. 13.

nungswelt sich darzustellen, Wärme und Lebensfülle nur vom Lebensheerde des Gefühles, und, um schließlich mit Ennemoser zu reden[8]): „Wo stammen alle Wünsche her, wo dringt Freude und Kummer hin? Das Herz enthält ein Meer von durchziehenden Wogen, es selber schwanket, aber bleibt immer an der Stelle gebannt; wir vermögen seinen Inhalt nicht zu lernen, seine Schläge nicht zu stillen! Aber wie das Blut zum Gehirn und das Gas in den Aether schwingt, so dringen die Gefühle und Triebe zu der Oberfläche des Vernunftlichtes empor, zum Selbstbewußtseyn kommt auch das Gemüth ohne Vorstellungsbild. Hoffnung und Trost, Lust und Leid, Liebe und Glaube haben ihre Wurzeln im Gemüthe, ihren Sitz im Herzen, es wird bewegt und getrieben, aber es weiß nicht wie, nur die Einbildung wirft ihr Licht und ihre Farben dahin, aber es urtheilt nicht wie der Verstand, und doch ist es mächtiger als er den Willen zur That zu bewegen."

---

8) A. a. O. §. 125. S. 318.

V. Hauptstück.

Wechselwirkung zwischen Seele und Leib.

---

§. 1.

Historisch merkwürdige Annahmen und Erklärungsversuche.

Wem Seele und Leib Eins sind; wem zwischen beiden kein wesentlicher oder qualitativer, sondern blos quantitativer Unterschied besteht, oder die Seele nichts Anderes ist, als die Leibes-Electricität, von welcher die Funken als Gedanken aufblitzen: für den hat die Frage nach einer Wechselwirkung zwischen beiden gar keinen Sinn, da der Begriff von Wechselwirkung eine Zweiheit und somit Verschiedenheit von Principien voraussetzt, welche zu einander in Beziehung stehen, und in dieser Beziehung durch Einfluß auf einander sich gegenseitig bestimmen, während in jener Einerleiheits-Theorie statt Gegenseitigkeit nur Einseitigkeit besteht, und statt Wechselbeziehung Alles nur Selbstbeziehung, statt Wechselwirkung Alles nur Selbstwirkung ist. Was aber, wie die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib, eine so lebendige und in Thatsachen fort und fort wiederkehrende Wirklichkeit ist, läßt sich durch Leugnung nicht wegleugnen, durch Ignorirung nicht nicht seyend, und durch Verkennung und Verdeutung nicht anders machen, als es in Wirklichkeit ist; vielmehr wird und muß die Wirklichkeit gegen alle falsche Speculation sich immer wieder geltend machen, und darum ist es, während die Thatsachen dieser Wechselwirkung aufzuzählen und darzulegen der Physiologie und empyrischen Psychologie überlassen bleibt, eine bleibende Aufgabe der Metaphysik, dem Wie derselben nachzuforschen. Die hierüber geschichtlich vorliegenden Erklärungsversuche sind bekannt unter dem Namen des **Systema influxus physici** von Aristoteles, **Systema**

causarum occasionalium seu divinae assistentiae von Cartesius und Systema harmoniae praestabilitae seu praeformationis von Leibnitz.

Die erstere Annahme wird insofern auf Aristoteles zurückgeführt, als diesem [1]) die Seele als οὐσία die ἐντελέχεια, die ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει, der actus primus perfectioque corporis physici, potentia vitam habentis ist, und war auch die der Scholastiker, und blieb die gemeine Annahme, auch nachdem man vom Aristotelischen Begriffe der Seele großentheils abgegangen war. „Sie zählt," sagt Erdmann [2]), „noch in unseren Tagen die meisten Anhänger, namentlich unter den Naturforschern, und lehrt, daß die immaterielle Substanz, die wir Seele nennen, mit einem Theile des Körpers, dem sensorium commune, so verbunden sey, daß einerseits Alles, was die Nerven afficire, durch dieselben dem sensorium commune und also der Seele zugeführt, andererseits Alles, was in der Seele etwa als Willensentschluß sich findet, aus dem sensorium commune zu den äußersten Enden der Nerven geleitet werde, vermittelst welcher es zur Contraction der Muskelfasern komme u. s. w." Allein, bemerkt derselbe Gelehrte weiter, „diese Ansicht hat wahrscheinlich deßwegen ein so großes Publikum gefunden, weil man ihr zugestehen muß, daß sie keine falsche Erklärung enthält. Diesen Vorzug theilt sie mit jeder andern, die — nichts erklärt. Man fragt nämlich, wie es möglich sey, daß eine immaterielle Substanz mit einer materiellen verbunden sey, da sie sich entgegengesetzt sind, — und die s. g. Erklärung antwortet darauf, beide seyen mit einander verbunden, und dadurch u. s. f." Das ist richtig. Diese Ansicht gründet lediglich in der Annahme der nicht wegleugbaren Thatsache des Daß, daß Seele auf Leib und Leib auf Seele einen Einfluß ausübe, und darum enthält sie Wahrheit. „Das Wahre in der vulgären Ansicht," sagt wieder Erdmann [3]), „ist, daß die Verbindung zwischen Seele und Leib eine reale seyn müsse, und eine so innige, daß es nicht etwa etwas Zufälliges oder auch ein Wunder sey, wenn die Seele empfindet (in sich findet), was den Leib afficirt, und dieser darstellt, was jene will. Es hat diese Ansicht darin

---

[1]) De anima II, 1.

[2]) Leib und Seele rc. S. 95. f.

[3]) A. a. O. S. 102.

ganz Recht, daß ein gegenseitiges Bedingtseyn dieser bestimmten Seele und dieser bestimmten Organe, also auch dieses bestimmten so und nicht anders afficirten Gehirnes Statt finden müsse;" allein als ein Erklärungsversuch kann sie nicht angesehen werden, da sie in keiner Weise etwas davon erklärt. Uebrigens wird man im alten Dualismus, wonach in der Person des Menschen nur Geist und Materie sich einander gegenüberstehen, weil der Geist zugleich als das Lebensprincip des Leibes angesehen wird, auf eine Erklärung für immer schlechterdings verzichten müssen; denn, um wieder mit Erdmann[4]) zu reden, „will diese Ansicht etwas erklären, so muß sie entweder wirkliche Ungereimtheiten behaupten, oder sie wird völlig materialistisch oder spiritualistisch." „Wie ein Geist," sagt Schelling[5]), „physisch wirken könne, davon haben wir auch nicht den geringsten Begriff." Der Geist, bemerkt Leibnitz, erscheint in seiner Erscheinung, z. B. des Denkens, immateriell, ohne räumliche Ausdehnung und somit als wesentlich völlig verschieden von dem räumlich ausgedehnten Stoffe, und es ist daher nicht abzusehen, wie die denkende Seele und der ausgedehnte Stoff oder die Materie eine Vereinigung eingehen können. Ferner sind die Gesetze, nach denen der Geist thätig ist, von denjenigen, nach welchen die Materie wirket, so wesentlich verschieden, daß ein influxus physicus auf beiden Seiten nur störend wirken würde[6]). Im Hinblicke darauf, daß der

---

[4]) A. a. O. S. 100.

[5]) Ideen zu einer Philos. der Natur 2c. S. 56. Schelling zieht a. a. O. gleich die Schlußfolgerung: „Also kann auch ein geistiges Princip nicht Lebenskraft heißen."

[6]) „Philosophi Scholastici mutuum inter corpus et animam influxum physicum statuebant: verum, ex quo probe ponderatum fuit, animam cogitantem, et massam extensam, nullam inter sese habere connexionem, esseque creaturas toto genere diversas; multi Recentiores nullam inter animam et corpus communicationem physicam agnoverunt, quamvis subsistat semper communicatio metaphysica, quae facit, ut anima et corpus componant unum suppositum, aut id, quod persona nuncupatur. Haec communicatio physica, si quae foret, efficeret, ut anima mutaret gradum velocitatis, lineam directionis quorundam motuum, qui sunt in corpore, et vice versa, ut corpus mutaret seriem cogitationum, quae sunt in anima. Enimvero hic effectus nequit elici ex ulla notione, quae in corpore animaque

Geist und die Materie beim Menschen in Leib und Seele einerseits als zwei verschiedene Dinge zu denken sind, und anderseits doch zugleich in einer organischen Vereinigung, in welcher ein Dualismus von Erscheinungen und Gesetzen sich kund gibt, die sich wohl gegenseitig bedingen, aber wesentlich völlig unterscheiden nach Raum- und Zeitgesetzen in materieller, nach ideellen Vernunftgesetzen in geistiger Hinsicht, gesteht daher auch Ennemoser [7]), welcher gleichfalls noch dem alten Dualismus huldiget, daß diese Einheit des Lebens als solche ein unmittelbar Gegebenes, das Wie des Zusammenkommens aber ein unauflösliches Geheimniß sey.

In Ermanglung einer natürlichen Erklärung der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib griff man zu einer übernatürlichen, und die Veranlassung dazu gab Cartesius durch eine in einem seiner Briefe hingeworfene Aeußerung, daß Gott die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib vermittle [8]), welche Aeußerung von seinen Anhängern [9]) so verstanden und ausgedrückt ward, daß, wenn die Seele für ihre Zwecke die Bewegungen des Körpers nöthig habe, Gott dem Körper die entsprechende Bewegung gebe, und ebenso, wenn auf den Körper Bezügliches der Seele zur Kenntniß kommen soll, Gott der Seele die entsprechende Vorstellung davon zutheile [10]). Allein es ist sonnenklar, daß durch eine solche An-

---

concipitur; quamvis nihil nobis sit anima notius, utpote quae nobis, hoc est, ipsa sibi intima est.“ Theodic. I. §. 59. „Nam praeterquam quod alterius ex his substantiis physicus in alteram influxus nulla ratione explicari potest, observavi, absque omnimoda legum naturae perturbatione in corpus animam physice agere non posse.“ L. c. §. 61.

[7]) Geist des Menschen in der Natur ꝛc. §. 32 S. 59 f.

[8]) Siehe Rixner Gesch. d. Philos. 2. Aufl., Sulzbach 1829, III Bd. S. 46 n. 7.

[9]) Daß dieses s. g. System nicht als solches den Cartesius zu seinem Urheber hat, sondern von Geulinx, welcher im ersten Jahrzehnt der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts als Lehrer der Philosophie in Leiden starb, herrührt: siehe Tennemann, Gesch. der Philos. X Bd. S. 312; vergl. Rixner a. a. O.; Reinhold, Gesch. d. Philos. §. 169. Darum spricht auch Leibnitz mehr von den Cartesianern. L. c. I. §. 61; III. §. 340.

[10]) „Deum ad libitum animae de industria movere corpora, et juxta corporis exigentiam animae perceptiones impertire.“ Leibnit. l. c. I. §. 61.

nahme keine Wechselwirkung zwischen Seele und Leib erklärt, sondern vielmehr, da in Wahrheit weder die Seele auf den Leib noch der Leib auf die Seele wirkt, alle Wechselwirkung geradezu aufgehoben wird. Wohl nimmt man, weil nun einmal beide für einander sind, auf jeder Seite ein Bedürfniß an, wonach die Seele den Leib und der Leib die Seele braucht; allein damit dem Bedürfnisse des einen Theiles vom andern Theile entsprochen werde, nimmt man zur göttlichen Wirksamkeit seine Zuflucht, und läßt Gott, wie Leibnitz [11]) sich ausdrückt, so recht als „deum aliquem ex machina theatrica" auf der andern Seite als handelnd auftreten. Der Mensch ist sich in seiner Einheit der Persönlichkeit einer realen Einheit [12]) von Leib und Seele bewußt; aber in der Cartesianischen Anschauungsweise verschwindet eine reale Einheit von beiden völlig. Beide erscheinen auseinander gehalten, und stehen sich für sich im Widerstreite ihrer Gesetze creatürlich unversöhnt einander gegenüber, indem ihr Zusammenstimmen und Zusammentreffen nicht aus der Creatur selbst heraus und zwar von beiden Seiten her, sich vermittelt, sondern immer nur durch ein Wunder die Vermittlung findet [13]). Endlich wird durch ein solches handelndes Auftreten Gottes in der Verwirklichung der Beziehung der Seele zum Körper und des Körpers zur Seele auf Seite der Seele die Freiheit vernichtet [14]),

---

Daher der Name Systema divinae assistentiae; und Systema causarum occasionalium „ita dictum, quod doceat, Deum occasione animae in corpus agere et vice versa." L. c.

[11]) „Nec audiendos hic putavi Philosophos, alioquin acutissimos, qui deum aliquem ex machina theatrica ad nodi solutionem accersunt, sustinentes, Deum ad libitum animae etc." L. c.

[12]) „Real" darf hier nicht mit substanzial, und „Einheit" nicht mit Einerleiheit verwechselt werden.

[13]) „Hoc namque Systema causarum occasionalium,... praeterquam quod ad conciliandum hujus utriusque substantiae commercium miracula perpetua introducit, non cavet perturbationi legum naturalium, in utraque substantia pariter stabilitarum, quam mutuus earum influxus juxta opinionem communem causaretur." Leibnit. l. c.

[14]) Cartesius selber sucht der Seele, welcher er die bewegende Kraft abgesprochen hatte, einen Schein der Freiheit noch dadurch zu retten, daß er ihr die Direction der Bewegung zuerkennt; allein, entgegnet Leibnitz, es ist nicht abzusehen, was der Seele hiezu als Werkzeug dienen soll: „Cartesius negotium hoc (d. h. die Frage hin-

und dagegen Gott zum Theilnehmer an der Sünde und zum Vollstrecker der bösen Handlungen gemacht [15]), lauter Umstände, welche auch das Cartesianische System schlechterdings unannehmbar machen.

Dieß veranlaßte den großen Leibnitz ein Auskunftsmittel zu ersinnen, worin das thatsächliche Zusammenstimmen von Seele und Leib so erklärt wird, daß einerseits das festgehalten wird, daß Geist und Materie in sich und nach den Gesetzen ihres Wirkens so verschiedene Substanzen sind, daß ein Ineinanderwirken Beider eine Unmöglichkeit ist; dann anderseits, ohne den Grund jener wirklichen Uebereinstimmung von Gott hinwegzunehmen, diese, die Wirksamkeit Gottes gewiß nicht erhöhende, sondern vielmehr herabwürdigende, vermittelnde göttliche Assistenz beseitiget wird. Zu diesem Ende recurrirte er auf Gottes unbegrenztes Vorherwissen und unendliche Macht, und sagt: Vermöge seines Vorherwissens hat Gott alle Handlungen vorausgewußt, zu welchen die Seele während ihres Erdenlebens für ihre Zwecke den Leib als Werkzeug brauchen wird; und vermöge seiner Allmacht hat Er auf Grund dieses Vorherwissens den Leib als Kunstwerk so eingerichtet, daß derselbe aus sich das thue, was die Seele verlangt, und es im selben Momente

---

sichtlich dieser Wechselwirkung) velut transactione quadam dirimere, actionisque corporeae partem ab anima dependentem facere voluit. Persuasum enim habebat, se scire quandam naturae regulam, praecipientem, ut ipsi videbatur, eandem motus quantitatem in corporibus conservari. Fieri hinc non posse judicavit, ut legem hanc corporum influxus animae violaret, sed existimavit, animam posse nihilominus habere vim mutandae directionis motuum, qui fiunt in corpore, ad eum prope modum, quo eques, quamvis equo, in quo insidet, vim nullam impertiatur, ejus tamen gressum, vires quo libuerit dirigendo, moderari non intermittit. Sed quia hoc fit ope habenae, freni, calcaris, aliorumque instrumentorum materialium, quo pacto fieri possit, concipimus; quae vero instrumenta hunc in finem adhibere anima possit, non reperimus. Denique nihil est, nec in anima, nec in corpore, hoc est, neque in cogitatione, neque in massa, quod ad explicandam hanc unius per alterum immutationem facere possit.“ L. c. §. 60.

[15]) Vergl. Erdmann a. a. O. S. 100. Schließlich stehe hier noch Leibnitzens allgemeines Urtheil: „Miratus sum frequenter, hominibus tam eruditis sententias tam parum philosophicas, tamque primis Rationis effatis contrarias, probari potuisse.“ L. c. III. §. 340.

thue, in welchem es die Seele verlangt. Ebenso wenn anderseits im Körper etwas vorgeht; wenn Sinneneindrücke statt finden, so bringen die Gesetze des geistigen Bildens in der Seele im selben Momente dieselben Vorstellungen hervor, welche den Sinneneindrücken entsprechen. In solcher Weise treffen nun mit den Gedanken der Seele die Bewegungen des Körpers, und mit den Sinneneindrücken des Körpers die Vorstellungen der Seele entsprechend zusammen, und für das System bot sich von selbst der Name **Harmonia praestabilita seu Praeformatio** dar, da ja auch in der übrigen Schöpfung durch Gottes Weisheit und Macht Alles harmonisch ist [16]).

Das ist das **Systema harmoniae praestabilitae**, welches bei seinem ersten Auftreten von Vielen beifällig begrüßt [17]), von Andern aber auch in einer Weise verkannt und entstellt worden ist, daß,

---

[16]) „Itaque, cum aliunde mihi exploratum sit principium Harmoniae in genere, et consequenter P r a e f o r m a t i o atque H a r m o n i a p r a e s t a b i l i t a rerum omnium inter se, inter naturam et gratiam, inter decreta Dei et actiones nostras praevisas, inter omnes materiae partes, immo etiam inter futurum ac praeteritum: idque penitus conformiter supremae Dei sapientiae, cujus opera omnium, quae concipi queunt, maxime sunt harmonica; non potui non in hoc Systema delabi, quod adserit, D e u m s t a t i m a n i m a m c r e a s s e e a r a t i o n e, u t i p s a s i b i p r o d u c e r e s i b i q u e r e p r a e s e n t a r e o r d i n a t e d e b e a t, q u i d q u i d i n c o r p o r e t r a n s i g i t u r; e t v i c i s s i m corpus ea ratione, u t e x s e f a c e r e d e b e a t i d, q u o d a b a n i m a p r a e c i p i t u r. Ita ut leges, quae in finalium causarum ordine, et secundum evolutionem perceptionum, animae cogitationes colligant, debeant eo ipso imagines producere, quae corporum in organa nostra impressionibus respondeant, et vicissim, ut leges motuum corporeorum, in causarum efficientium ordine sibi succedentium, respondeant cogitationibus animae sic, ut corpus ad agendum moveatur eo tempore, quo vult anima, ut moveatur.“ L. c. I. §. 62.

[17]) „Divulgaveram Systema novum, quod explicandae unioni animae atque corporis adcommodum videbatur; haud mediocrem id adplausum tulit etiam apud illos, qui secus sentiebant, fueruntque viri dexterrimi qui se jam ante in mea sententia fuisse profitebantur, quamvis ad explicationem tam distinctam haud adscendissent, antequam mea de illo Systemate scripta vidissent.“ Ibid. praefat. §. 27.

wie Leibnitz selber sagt [18]), man ihm Meinungen unterschob, von denen er himmelweit entfernt war, ja deren Falschheit den Lesern der Schriften seiner Gegner sogleich hätte in die Augen springen müssen, wenn jene Gegner seine Worte, auf welche sie sich stützen zu können glaubten, selbst angeführt hätten. Das kann man wenigstens nicht leugnen, daß sein Gedanke ein großartiger ist, indem er über die Schwierigkeiten des Systema influxus physici hinweg ist, und dabei doch eine Einheit [19]), weil eine Zusammenstimmung, von Seele und Leib nicht blos behauptet, sondern, so zu sagen erklärt, und so erklärt, daß dadurch die Weisheit und Macht Gottes, auf welche sich die Einheit als auf ihren Erklärungsgrund zurückführt, nicht, wie im Occasionalismus, herabgewürdiget wird, sondern als eine wahrhaft unendliche erscheint. Allein eine andere Frage ist, ob Gott von der Theilnahme an der Sünde und den bösen Handlungen der Seele freigesprochen werden kann. Wohl kommt der Seele bezüglich der Handlung nach Absicht und Zweck die eigentliche Verantwortung zu; allein etwas Anderes ist es, wenn sie das von Gott gut und nur zum Guten Geschaffene mißbraucht, und etwas Anderes ist es, wenn Gott zum Mißbrauche schafft, oder der Seele dazu, daß sie ihre schlechte Handlung ausführen kann, Alles zum Voraus schon entsprechend einrichtet. — Ein anderer

---

[18]) „Dicam etiam hac occasione, cum comperissem, ingeniosum Auctorem libri, cui titulum fecit, Notitia sui ipsius, adversus Systema meum harmoniae praestabilitae quasdam objectiones cudisse, misisse me Parisios responsionem, quae ostendit, ab illo mihi adscriptas opiniones fuisse, a quibus longissime absum, quod ipsum nuper etiam Anonymus quidam Doctor Sorbonnicus alio in argumento fecit. Et quantopere illae a mente mea abluderent, statim, opinor, in oculos lectorum incurrisset, si isti Auctores ipsa mea verba retulissent, quibus inniti se posse putarunt.“ Ibid. §. 33.

[19]) „Juverit fortasse monere, me, dum nego physicum animae in corpus, vel corporis in animam influxum, puta influxum qui faciat, ut alterum alterius leges perturbet, non ideo negare unionem alterius cum altero, quae unum ex utroque suppositum constituat: verum unio haec aliquid est metaphysici, in phaenomenis nihil immutans... Atque hanc ob rationem, in sensu quodam metaphysico, fas etiam est dicere, animam agere in corpus, et corpus in animam.“ L. c.; cf. dissert. de conform. fid. cum ratione etc. §. 55.

Vorwurf, den man diesem Systeme machte, und den man auch noch in neuester Zeit gegen dasselbe vorbrachte[20]), ist, daß es der Freiheit der menschlichen Seele zu nahe trete; allein Leibnitz war sich des Gegentheiles davon bewußt, und behauptet vielmehr, daß, wenn je etwas der Freiheit vorzüglich günstig ist, es dieses System ist[21]). Diese bestimmte Behauptung eines in allen andern Dingen ungemein tiefen und sich überaus klaren Denkers räth zur größtmöglichen Vorsicht, ehe man zu einer solchen Beschuldigung schreitet. Soll nun die Seele in dieser ihrer Beziehung zum Leibe und in der Beziehung des Leibes zu ihr frei seyn, so muß sie es so seyn, daß in Ansehung der ersteren Beziehung die von ihr erst ausgehende Denk- und Willensthätigkeit, welcher dann auf der anderen Seite die entsprechenden Körperbewegungen folgen, von ihr, von ihrer Selbstbestimmung, abhängt, und das sagt auch Leibnitz ausdrücklich, und sieht in diesen, von Gott schon vorausgewußten, Gedanken und Willensentschlüssen den veranlassenden Grund, auf welchen hin Gott den Leib schon zum Voraus entsprechend präformirte[22]). Also von

---

[20]) Eschenmayer, Psychol. rc. §. 462. Krug (Encyclop.-philos. Lex. II Bd. S. 161) stellt in dieser Beziehung die harmonia praestabilita mit dem Occasionalismus auf eine Stufe. Erdmann a. a. O. S. 100 meint, der Leibnitz'schen Ansicht werde es schwer werden, sich gegen den Vorwurf des Fatalismus zu retten.

[21]) „Systema hoc videbatur mihi ab omni eo, quod offendere rationem ac fidem posset, alienum esse.“ L. c. §. 32. „Tantum vero abest, ut hoc libertati praejudicet, ut potius, si quid unquam, illi maxime faveat.“ Theodic. I. §. 63.

[22]) „Cum juxta hoc systema, quidquid in anima confit, ab ipsa sola pendeat, et status sequens non, nisi ab ipsa et statu ejus praesente, oriatur, qua, quaeso, ratione ipsi majorem tribuere independentiam potuerimus? Verum quidem est, adhuc aliquam in animae constitutione imperfectionem superesse. Quidquid in anima contingit, ab ea dependet, sed non semper dependet ab ejus voluntate; nimium id quidem foret. Nec ipse intellectus id semper cognoscit, aut distincte percipit...: nec id mirum, anima enim divinitas quaedam esset, si nullas nisi distinctas perceptiones haberet.“ L. c. §. 64. „Fateor, animam influxu physico organa movere non posse, censeo enim corpus ita praeformari debuisse, ut tempore et loco faciat, quidquid voluntatibus animae respondet; quamquam interim verum sit, animam esse principium operationis.“ §. 400.

diesem Gesichtspunkte aus ist, wie es scheint, für die Freiheit keine Beeinträchtigung ersichtlich, da die äußeren Handlungen ihre Causalität in der Seele haben, und nach Absicht und Zweck Handlungen der Seele sind [23]). Allein es frägt sich vorerst nun weiter, ob auch in Ansehung der anderen Beziehung die den Sinneneindrücken entsprechenden Vorstellungen in der Seele so entstehen, daß noch von Freiheit die Rede seyn kann? Daß sie aus der Seele entstehen, ist richtig; aber es kann auch nicht geleugnet werden, daß sie lediglich aus ihr entstehen [24]), da kein äußerer Einfluß Statt findet; und geleugnet kann nicht werden, daß sie aus ihr entstehen müssen, weil außerdem dasjenige, was im Körper vorgeht als Aeußeres, nicht in der Seele sein entsprechendes Innere zum Behufe der Einheit von Seele und Leib hätte. Wenn nun dieses Entstehenmüssen [25]) darin gründet, daß, worauf auch in der That die durch die Parallele noch verstärkte Leibnitz'sche Ausdrucksweise hinzudeuten scheint, die Seele in der Weise von Gott geschaffen ist, daß sie eben so die den Sinneneindrücken entsprechenden Vorstellungen aus sich sich vergegenwärtige, als wie der Körper nach der von Gott erhal-

---

[23]) „Sed nullam video dicendi rationem, animam suas cogitationes, suas sensationes, suas doloris voluptatisque perceptiones non producere. Apud me omnis substantia simplex (hoc est, omnis vera substantia) debet esse vera causa immediata omnium suarum actionum passionumque internarum; et, si metaphysico rigore loquamur, alias anima non habet adfectiones, quam quas ipsa producit." §. 400.

[24]) Siehe in den beiden vorhergehenden Anmerk. die Stellen: Quidquid in anima contit, ab ipsa sola pendet. Quidquid in anima contingit, ab ea dependet. Alias anima non habet adfectiones, quam quas ipsa producit.

[25]) Das System des wirklichen Einflusses erkennt in der Seele auch ein Entstehenmüssen von Vorstellungen an, indem nämlich die Seele als endliches, und somit nicht absolutes, sondern relatives Seyn insofern unter dem, den endlichen Dingen gemeinsamen, Gesetze der Nothwendigkeit steht, daß sie, wie nicht sich durch sich erschließt, sondern einer andern, sohin fremden, höhern, selbst bereits wachen oder wirklichen, aufschließenden Kraft bedarf, eben so auch als erschlossen unter erregendem fremden Einflusse verbleibt, und in diesem Einflusse, wofür ihr eine eigene Grundkraft, die Receptivität, einwohnt, das erste Ein- und Auftreten der erregenden fremden Kraft in ihr für sie ein Moment der Passivität ist. Es ist ein allgemeines Gesetz in der Wech-

tenen Einrichtung die den Gedanken und Willensentschlüssen entsprechenden Bewegungen aus sich vollbringt[26]): so ist das in der Leibnitz'schen Ansicht allerdings ein Stein des Anstoßes, welcher es schwer macht, sie „vom Vorwurfe des Fatalismus zu retten," und welcher auch durch die noch so bestimmte Behauptung, daß die Seele das Princip alles ihres Thuns und Lassens sey[27]), nicht gehoben wird, da sie Princip ist, auch wenn sie nach einer von Gott schon zum Voraus getroffenen Einrichtung in ihr jene Vorstellungen aus sich hervorbringen muß. Leibnitz erklärt sich freilich noch näher und sagt, die Seele sey von Natur aus, wie in einer Hinsicht vollkommen, so in anderer Hinsicht auch unvollkommen, und habe in Folge der ihr anklebenden Unvollkommenheit verwirrte Begriffe, und diese verwirrten Begriffe enthalten dasselbe, was die Sinneneindrücke besagen, und indem die Seele in ihrer Unvollkommenheit jenen verwirrten Begriffen sich hingebe, gewinne es, weil diese mit den Sinneneindrücken im Momente zusammentreffen, ganz und gar den An-

---

selwirkung der Kräfte, daß wenn die eine Kraft auf die andere wirkt, diese andere die Einwirkung zwar hinnehmen muß, aber — und zwar eben so nothwendig — zum Behufe ihrer, wenn schon unbewußten, Selbstbejahung durch Rück- oder Gegenwirkung sich offenbart. Eben so muß die Seele den Eindruck als gleichsam Ansprache hinnehmen, und kann eben so wenig ob der ihr zukommenden Selbstbejahung sich des Gegendruckes als Rücksprache entschlagen, und insofern ist auch die Seele dem allgemeinen Gesetze der Nothwendigkeit unterworfen; allein sie (als Geist) bleibt nicht unter dieser Nothwendigkeit stehen, sondern ihr wohnt außer der Receptivität noch als zweite Grundkraft die Spontaneität ein, und vermöge dieser muß sie, in ihrem Sich-äußern-müssen gegenüber der einwirkenden Kraft, sich nicht nothwendig entsprechend äußern, sondern sie kann selbst geradezu widersprechend sich äußern. Diese Nothwendigkeit also tritt der Freiheit nicht entgegen, sondern ist vielmehr, da diese im endlichen Geiste nun einmal keine absolute ist, ein negatives Moment in derselben. Siehe hierüber Günther Vorschule rc. I Abth. S. 114.

[26]) „Deum statim animam creasse ea ratione, ut ipsa sibi producere sibique repraesentare ordinate debeat, quidquid in corpore transigitur; et vicissim corpus ea ratione, ut ex se facere debeat id, quod ab anima praecipitur." L. c. I. §. 62.

[27]) „Dicendum est, animam, si res in rigore sumatur, in se habere principium omnium suarum actionum, immo et omnium suarum passionum." Ibid. §. 65.

schein, als wirketen diese auf sie, und sie gebe sich diesen hin[28]). — Scharfsinnig ist diese Erklärung allerdings; allein wenn man auf der Sache letzten Grund zurück geht, so sind, wie es scheint, nach diesem Systeme nur zwei Annahmen möglich: entweder bringt die Seele diese Gedanken absolute aus sich hervor, oder dieselben haben äußere veranlassende Ursachen und Verhältnisse, welche Gott vorausgesehen hat, und auf welche hin Er die Seele so geschaffen hat, daß sie in demselben Momente, in welchem Eindrücke im Körper vorkommen, die diesen Eindrücken entsprechenden verwirrten Begriffe zur Vergegenwärtigung derselben sich vorführt. Im ersteren Falle wird ihr eine Absolutheit beigelegt, welche sie nicht hat, und bei ihrer unleugbaren Endlichkeit, Bedingtheit und Beschränktheit gar nicht haben kann, und die Erklärung der Freiheit selbst wird durch die Annahme einer solchen Absolutheit in Ansehung der unleugbaren Relation, in welcher die Dinge zu einander stehen, wahrlich nicht erleichtert. Im andern Falle ist die Freiheit ohnehin nur mehr ein leerer Name. Es ist möglich, daß Leibnitzens Riesengeist in seiner Speculation, in welcher er diesen in die Substanzenwelt so unendlich weit aus- und in das Substanzenverhältniß so tief einschauenden Präformations-Gedanken sich ausdachte, auch noch einen Ausweg erblickte, auf welchem sich die Freiheit speculativ retten läßt; allein der Idealismus verliert Wahrheit, Leben und Bedeutung, sobald er nicht mit der lebendigen Wirklichkeit in Verbindung bleibt. In den Thatsachen des Bewußt-

---

[28]) „Scilicet in quantum anima perfectionis aliquid et cogitationes distinctas habet, Deus animae corpus aptavit, effecitque per anticipationem, ut corpus ad exsequenda animae jussa moveretur: et in quantum anima imperfecta est, et perceptiones habet confusas, Deus animam adtemperavit corpori, ita ut anima per adfectiones, a repraesentationibus corporis ortum ducentes, inclinari se sinat: id quod eundem effectum, eandemque adparentiam, praestat, ac si unum ab altero immediate, perque influxum physicum, dependeret. Fit vero proprie per cogitationes confusas, ut anima sibi corpora circumstantia repraesentet.“ Ibid. §. 66. „Loquendo tamen in sensu populari, juxta ea, quae adparent, dicendum est, animam quodammodo a corpore, et impressionibus sensuum, pendere; fere sicut in usu quotidiano, cum de solis ortu occasuque agitur, cum Ptolomaeo ac Tychone loquimur, et cum Copernico cogitamus.“ §. 65.

seyns ist man sich einer realen Vereinigung von und Wechselwirkung zwischen Seele und Leib bewußt, und dieses Bewußtseyn beruht wahrlich nicht auf bloßem Sinnenschein, als wie die in der vorhergehenden Anmerkung 28 angezogene Ansicht des Ptolomäus und Tycho bezüglich des Sonnen-Auf- und Unterganges; darum hat sich das wissenschaftliche Streben mit diesem, wenn auch sehr scharfsinnigen, Leibnitz'schen Erklärungsversuche nicht befreunden können, sondern hat die Frage auch noch nachher als ungelöst angesehen, ja selbst geradezu für unlösbar erklärt. So sagt z. B. Kant, daß, „wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sey," das eine Schwierigkeit sey, „welche zu lösen ganz außer dem Felde der Psychologie, und, wie der Leser, nach dem was in der Analytik von Grundkräften und Vermögen gesagt worden, leicht urtheilen wird, ohne allen Zweifel auch außer dem Felde aller menschlichen Erkenntniß liegt" [29]. Von Kant ab bis auf die neueste Zeit hat sich, wie aus dem oben angeführten Bekenntnisse des Ennemoser erhellet, oder auch noch aus den Schriften Anderer, z. B. Bonnstetten [30], belegt werden könnte, dieses Urtheil erhalten. Eine Ausnahme bilden natürlich diejenigen, welche im Heerlager des Pantheismus stehen; denn diese können von gar keiner Wechselwirkung reden, da dieser Cretinismus der Speculation, um schließlich mit Günther [31] zu reden, „es im Zählen der substanziellen Größen im Universum nicht über Eins, geschweige auf Drei gebracht hat, da ihm das Geist- und Naturreich bloße Erscheinungsweisen Eines und desselben Prinzipes sind."

§. 2.

Augustin's Ansicht hierüber.

Zu einer bestimmten Ansicht hat es Augustinus auch bezüglich dieser Frage gebracht. Nur wird man nicht verlangen wollen, daß er zu seiner Zeit und nach dem Stande der Wissenschaft, wie er ihn überkommen hat, das hätte leisten sollen, was selbst die Wissenschaft der gegenwärtigen Zeit noch nicht geleistet hat, und daß er mit den Mitteln, die ihm zu Gebote standen, hätte weiter kommen

[29]) Kritik der reinen Vernunft, Riga 1794, 4. Aufl. S. 428.

[30]) Philosophie der Erfahrung 2c. II Bd. S. 260.

[31]) Süd- und Nordlichter 2c. S. 329.

sollen, als man in vierzehn hundert Jahren nach ihm gekommen ist. Genug, er hat sich ein Urtheil darüber gebildet, von welchem Kant, so zu sagen, nur eine Paraphrase geliefert hat, und welches noch jetzt von den Gelehrten unterschrieben wird. Er sagt nämlich mit aller Bestimmtheit: Die Art und Weise, wie der Geist mit der Materie eine Verbindung eingeht, und der Mensch als ein lebendiges Wesen dasteht, ist durchaus wunderbar, und der Mensch muß darauf verzichten, das zu begreifen [1]). Allein dieses Nichtwissen bezüglich des Wie bringt dem Menschen keine Störung in seine Ueberzeugung vom Daß, da ihm diese auf der Unmittelbarkeit der Thatsache beruht, und der Umstand, daß man etwas, was unleugbar Thatsache ist, nicht in seinem Wie begreifen kann, und man es sonach auch unbegriffen hinnimmt und hinnehmen muß, eben weil es Thatsache ist: veranlaßte den großen Kirchenlehrer gegen diejenigen, welche gerne die Menschwerdung des Sohnes Gottes erklärt wissen möchten, zu der treffenden Bemerkung, diese möchten gegenüber jener einmaligen außergewöhnlichen Vereinigung die Vereinigung sich erklären, welche täglich vorkomme, die Vereinigung der Seele mit dem Leibe zum Behufe der Einheit der Persönlichkeit des Menschen. Jene Vereinigung biete im Grunde weit weniger Schwierigkeit, als diese; denn in jener habe der göttliche Logos als Unkörperliches mit der Seele als Unkörperlichem eine Verbindung eingegangen, während in der Person des Menschen Unkörperliches (denn als solches wisse sich die Seele) mit Körperlichem verbunden sey. Letztere Vereinigung sey ein Gegenstand innerer Wahrnehmung, eine Thatsache des menschlichen Bewußtseyns; jene Vereinigung hingegen ein Gegenstand des Glaubens; aber sicher, würde die eine wie die andere als unbekannt zu glauben vorgehalten werden, so würde man die letztgenannte Vereinigung, welche jetzt ein Gegenstand des Glaubens ist, eher und leichter glauben, als die des Unkörperlichen mit Körperlichem [2]).

---

[1]) „Modus, quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest.“ De Civ. Dei XXI, 10 n. 1.

[2]) „Sic autem quidam reddi sibi rationem flagitant, quomodo Deus homini permixtus sit, ut una fieret persona Christi, cum hoc semel fieri oportuerit; quasi rationem ipsi reddant de re quae quotidie fit, quomodo misceatur anima

Die Thatsache der Vereinigung nun aber voraussetzend sagt Augustinus, daß der Leib nicht in einer solchen Beziehung zur Seele stehe, daß er in ihr unmittelbar eine Wirkung hervorbringen könne, er gleichsam der Werkmeister und sie die unterworfene Materie sey: dieses hieße die Ordnung verkehren, und die Seele als das Höhere zum Niederen, dagegen den Leib als das Niedere zum Höheren machen [3]). Man sagt zwar gewöhnlich: das Auge sieht, das Ohr hört, der Körper empfindet; allein wer da sieht, hört, empfindet, ist die Seele [4]); zwar nicht ohne den Leib, aber durch den Leib

corpori, ut una persona fiat hominis. Nam sicut in unitate personae anima unitur corpori, ut homo sit: ita et in unitate personae Deus unitur homini, ut Christus sit..... Illud quotidie fit ad procreandos homines: hoc semel factum est ad liberandos homines. Verumtamen duarum rerum incorporearum commixtio facilius credi debuit, quam unius incorporeae, et alterius corporeae. Nam si anima in sua natura non fallatur, incorpoream se esse comprehendit: multo magis incorporeum est Verbum Dei, ac per hoc Verbi Dei et animae credibilior debuit esse permixtio, quam animae et corporis. Sed hoc in nobis ipsis experimur: illud in Christo credere jubemur. Si autem utrumque nobis pariter inexpertum credendum praeciperetur, quid horum citius crederemus? Quomodo non fateremur duo incorporea, quam unum corporeum alterumque incorporeum facilius potuisse misceri?" Ep. 137 ad Volus. c. 3 n. 11. Damit man mit dem Worte: „mixtio vel mixtura" nicht den Begriff des Aufgehens der einen Substanz in der andern verbinde, setzt Augustinus bei: „Tamen recedat auditor a consuetudine corporum, qua solent duo liquores ita commisceri, ut neuter servet integritatem suam."

³) „Diligenter considerandum est, utrum re vera nihil sit aliud quod dicitur, audire, nisi aliquid a corpore in anima fieri. Sed perabsurdum est fabricatori corpori materiam quoquo modo animam subdere. Numquam enim anima est corpore deterior et omnis materia fabricatore deterior. **Nullo modo igitur anima fabricatori corpori est subjecta materies.** Esset autem, si aliquos in ea numeros corpus operaretur.... Aut.. poterimusne operanti corpori et numeros imponenti eam subdere, ut illud sit fabricans, haec autem materies de qua et in qua numerosum aliquid fabricetur? quod si credimus, deteriorem illam credamus necesse est. Quo quid miserius, quid detestabilius credi potest?" De musica VI, 5 n. 8.

⁴) „Dictum est, auris audit et oculus videt. Quis enim

mittelst der Organe [5]). Sie ist das belebende und wirkende Princip im Körper, und darum übt nicht er eine Thätigkeit auf sie aus, und ist nicht sie das von ihm aus Leidende, sondern das Thätige ist allein sie, und ihre Thätigkeit geht nur jetzt leichter von Statten, jetzt schwerer, wie sie's eben selbst verdient hat, daß ihr die körperliche Natur unterthan sey [6]). Die körperlichen Eindrücke bringen

---

nescit, quod anima potius et per aurem audiat et per oculum videat?" De gen. ad litt. X, 12 n. 21. „Dolor qui dicitur corporis, magis ad animam pertinet... Corpus autem nec exanime dolet, nec animatum sine anima dolet." De Civ. Dei XXI, 3 n. 2. „Jacet cadaver paulo ante appetibile, modo aspernabile. Insunt membra, oculi, aures: sed hae fenestrae sunt domus, habitator abscessit. Qui plangit mortuum, ad fenestras habitaculi frustra clamat: non est intus qui audiat." Serm. 65 de verb. Evang. Matth. 10 n. 3. „Audis enim aure, sed non ab aure audis. Alius est intus qui audit per aurem... Numquidnam videt oculus per se ipsum? Nonne alius est qui videt per oculum?" Serm. 52 de verb. Evang. Matth. 3 n. 18.

[5]) „Neque sentire est nisi viventis, quod ab anima est corpori; neque sine corporeis instrumentis, et quasi vasis atque organis videmus, audimus, ceterisque tribus utimur sensibus." Ep. 137 ad Volus. c. 2 n. 5.

[6]) „Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto, nisi intentione facientis. Nec ab isto quidquam illam pati arbitror, sed facere de illo et in illo tamquam subjecto divinitus dominationi suae; aliquando tamen cum facilitate, aliquando cum difficultate operari, quanto pro ejus meritis magis minusve illi cedit natura corporea." De musica VI, 5 n. 9. Das aliquando cum facilitate, aliquando cum difficultate, pro ejus meritis erläutert Augustinus l. c. num. 13: „Conversa ergo a Domino suo ad servum suum, necessario deficit: conversa item a servo suo ad Dominum suum, necessario proficit, et praebet eidem servo facillimam vitam, et propterea minime operosam et negotiosam, ad quam propter summam quietem nulla detorqueatur adtentio; sicut est affectio corporis quae sanitas dicitur: nulla quippe adtentione nostra opus habet, non quia nihil tunc agit anima in corpore, sed quia nihil facilius agit. Nam in omnibus operibus nostris tanto quidquam adtentius, quanto difficilius operamur. Haec autem sanitas tunc firmissima erit atque certissima, cum pristinae stabilitati, certo suo tempore atque ordine, hoc corpus fuerit restitutum, quae resurrectio ejus antequam plenissime intelligatur, salubriter creditur.

nicht in ihr, sondern im Körper eine Wirkung hervor, und diese Wirkungen sind entweder solche, welche dem Zustande und der Bestimmung des Leibes in seinem Verhältnisse zur Seele entsprechend und förderlich sind, oder solche, welche in genannter Beziehung störend und hemmend auftreten. Die einen, wie die andern müssen die Aufmerksamkeit der Seele erregen und auf sich ziehen, da diese als Lebenskraft im ganzen Körper gegenwärtig ist, und die darauf folgenden Wahrnehmungen des Entsprechenden und Fördernden in der Einwirkung geben die angenehmen, die des Störenden und Hemmenden die unangenehmen Empfindungen[7]). Von

Oportet enim animam et regi a superiore, et regere inferiorem. Superior illâ solus Deus est, inferius illâ solum corpus, si ad omnem et totam animam intendas. Ut ergo tota esse sine Domino, sic excellere sine servo non potest. Ut autem Dominus ejus magis est quam ipsa, ita servus minus. Quare intenta in Dominum intelligit aeterna ejus, et magis est, magisque est etiam ipse servus in suo genere per illam. Neglecto autem Domino intenta in servum carnali qua ducitur concupiscentia, sentit motus suos quos illi exhibet, et minus est: nec tamen tantum minus, quantum ipse servus, etiam cum maxime est in natura propria. Hoc autem delicto dominae multo minus est quam erat, cum illa ante delictum magis esset.“ Wie Ritter (Gesch. d. Philos. VI. Th. S. 252) sagen kann: „Es kommt diese Ansicht dem Occasionalismus nahe“: ist unbegreiflich, da zwischen ihr und dem cartesianischen Systeme auch nicht die geringste Aehnlichkeit besteht. Augustin's Idee ist vielmehr: Der Geist ist zum Dienen und zum Herrschen bestimmt; zum Dienen, indem er Gott über sich: zum Herrschen, indem er den Leib unter sich hat, und sein Herrschen ist bedingt von seinem Dienen, von seiner freien Hingabe an Gott, indem ihm in der Gemeinschaft mit Gott wie einerseits seine eigene Vollendung, so anderseits auch seine Herrschaft über die Natur und zunächst über den mit ihm verbundenen Leib und die Vollendung des Leibes selber gründet. Eine Störung seines ideegemäßen Verhältnisses nach Oben mußte daher auch nothwendig eine Störung seines, gleichfalls in der göttlichen Idee gründenden, Verhältnisses nach Unten im Gefolge haben, und letzteres erhält seine Wiederherstellung nur mit der Wiederherstellung des ersteren, der Geist seine Freiheit im Leibe nur durch seine Hingabe an Gott und durch sein Leben in Gott: „Ita sedatis motibus suis quibus in exteriora provehebatur, agit otium intrinsecus liberum, quod significatur sabbato; sic cognoscit solum Deum esse Dominum suum, cui uni summa libertate servitur.“ L. c. num. 14.

[7]) „Corporalia ergo quaecumque huic corpori ingerun-

der Seele geht die Kraft aus nach den Sinnesorganen, und nach dem Grade des Eindruckes, welcher nicht sie, sondern den Körper trifft, und welchem sie ihre Thätigkeit zukehrt, verstärkt sie auch ihre, das Entsprechende desselben gerne aufnehmende, und dem Nichtentsprechenden widerstrebende Thätigkeit[8]). Wenn sie daher Schaden nimmt, so nimmt sie nicht vom Körper, sondern nur von ihr selbst Schaden, wenn sie, die in sich bestimmt ist, an Gott sich hinzu-

---

tur aut objiciuntur extrinsecus, non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt, quod operi ejus aut adversetur, aut congruat. Ideoque cum renititur adversanti, et materiam sibi subjectam in operis suis vias difficulter impingit, fit adtentior ex difficultate in actionem; quae difficultas propter adtentionem cum eam non latet, sentire dicitur, et vocatur dolor aut labor. Cum autem congruit quod infertur, aut adjacet, facile totum id vel ex eo quantum opus est, in sui operis itinera traducit. Et ista ejus actio qua suum corpus convenienti extrinsecus corpori adjungit, quoniam propter quiddam adventitium adtentius agitur, non latet; sed propter convenientiam, cum voluptate sentitur. At cum desunt ea quibus corporis detrimenta reficiat, egestas consequitur; et hac actionis difficultate cum fit adtentior, et talis ejus operatio non eam latet, fames aut sitis, aut tale aliquid appellatur. Cum autem supersunt ingesta, et ex eorum onere nascitur difficultas operandi, neque hoc sine adtentione fit; et cum talis actio non latet, cruditas sentitur: adtente etiam operatur cum ejicit superfluum, si leniter, cum voluptate; si aspere, cum dolore. Morbidam quoque perturbationem corporis adtente agit, succurrere appetens labenti atque diffluenti; et hac actione non latente morbos et aegrotationes sentire dicitur. Et ne longum faciam, videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in ejus passionibus adtentius agere, et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere: et hoc totum est quod sentire dicitur.“ L. c. num. 9. 10.

[8]) „Cum autem adhibentur ea quae nonnullâ, ut ita dicam, alteritate corpus afficiunt, exserit adtentiores actiones, suis quibusque locis atque instrumentis accommodatas: tunc videre, vel audire vel olfacere, vel gustare vel tangendo sentire dicitur; quibus actionibus congrua libenter associat, et moleste obsistit incongruis. Has operationes passionibus corporis puto animam exhibere cum sentit, non easdem passiones recipere.“ L. c. num. 10.

geben, mit ihren Thätigkeiten völlig an den Leib sich hingibt, der minder ist als sie, wodurch sie eben auch bei sich selbst minder wird [9]).

Hieraus geht klar hervor, daß Augustinus in der Consequenz seiner Ansicht, die er sich über die Natur der Seele und über die Natur des Leibes gebildet hatte, das System des unmittelbaren Einflusses des Leibes auf die Seele verworfen hat, und folgerecht auch umgekehrt der Seele auf den Leib. Da er aber im Hinblicke auf die lebendigen Thatsachen des Bewußtseyns nicht den Einfluß selbst in Abrede stellte, so war ihm statt des unmittelbaren von selbst die Annahme eines mittelbaren geboten, und die Annahme von Medien ganz natürlich, sowohl für den Zweck der Seele, daß sie vom Körper und vom Körperlichen Kenntniß erhalte — Empfindungen, — als auch dafür, daß sie durch den Körper ihre Beschlüsse ausführe — willkürliche Bewegungen. — Das die beiden substanziellen Gegensätze Vermittelnde stellte er sich als etwas vor, welches nicht grobkörperlich, und auch nicht Geist ist, sondern derartig körperlich fein, daß es dem Unkörperlichen nahe kommt, und die damalige Physik stellte ihm in dieser Beziehung Licht und Luft vor, welche nach ihrer beweglichen Natur mehr thätig, als leidend sind [10]). Diese, sagt er, übermachen der Seele die Eindrücke auf

---

[9]) „Cum autem ab eisdem suis operationibus aliquid patitur, a se ipsa patitur, non a corpore; sed plane cum se accommodat corpori: et ideo apud seipsam minus est, quia corpus semper minus quam ipsa est.“ L. c. num. 12.

[10]) „Quanto autem quidque subtilius est in natura corporali, tanto est vicinius naturae spiritali; quamvis longe distante genere, quando quidem illud corpus est, illud non est. Ac per hoc quoniam sentire non est corporis, sed animae per corpus, licet acute disseratur secundum diversitatem corporeorum elementorum sensus esse corporis distributos, anima tamen cui sentiendi vis inest, cum corporea non sit, per subtilius corpus agitat vigorem sentiendi.“ De gen. ad litt. III, 5. „Sicut enim Deus omnem creaturam, sic anima omnem corpoream creaturam naturae dignitate praecellit. Per lucem tamen et aërem, quae in ipso quoque mundo praecellentia sunt corpora, magisque habent faciendi praestantiam, quam patiendi corpulentiam sicut humor et terra, tamquam per ea quae spiritui similiora sunt, corpus administrat.“ L. c. VII, 19. Schubert a. a. O. §. 28 S. 112 ff. nennt Electricität, Licht, Magnetismus als die Agentien, durch welche die Seele ihr Wirken auf den Leib ausübt.

den Körper, und auf diese wirkt die Seele bei willkürlichen Bewegungen zuerst, und durch diese dann erst auf den eigentlichen Körper [11]. Das Licht ist es, welches vom äußern Gegenstande dem Auge, wenn es ein mittelst des Nerven sehkräftiges Organ ist, das Bild übermacht, welches dann von der darauf aufmerksamen Seele wahrgenommen, im Gedächtnisse hinterlegt, und zu einem Gegenstande des Denkens gemacht wird [12]. Die Luft ist es, welche auf ihren Wogen den Schall dem Ohre zuführt, in welchem dann

---

[11]) „Quapropter non est quidem humanae animae natura nec de terra nec de aqua nec de aëre nec de igne quolibet; sed tamen crassioris corporis sui materiam, hoc est humidam quamdam terram, quae in carnis versa est qualitatem, per subtiliorem naturam corporis administrat i. e. per lucem et aërem. Nullus enim sine his duobus vel sensus in corpore est vel ab anima spontaneus corporis motus; sicut autem prius esse debet nosse, quam facere, ita prius est sentire, quam movere. Anima ergo quoniam res est incorporea, corpus quod incorporeo vicinum est, sicuti est ignis vel potius lux et aër, primitus agit, et per haec caetera, quae crassiora sunt corporis, sicuti humor et terra, unde carnis corpulentia solidatur, quae magis sunt ad patiendum subdita, quam praedita ad faciendum." — De gen. ad litt. VII., 15.

[12]) „Nuntiat enim aliquid lux corporea: cui autem nuntiat, non hoc est quod illa: et haec est anima cui nuntiat, non illa quae nuntiat." De gen. ad litt. VII, 19. „Tardioribus ingeniis difficillime persuaderi potest, formari in sensu nostro imaginem rei visibilis, cum eam videmus, et eamdem formam esse visionem." „Gignitur ergo ex re visibili visio, sed non ex sola nisi adsit et videns. Quocirca ex visibili et vidente gignitur visio, ita sane ut ex vidente sit sensus oculorum, et adspicientis atque intuentis intentio: illa autem informatio sensus, quae visio dicitur, a solo imprimatur corpore quod videtur, id est, a re aliqua visibili." De Trin. XI, 2 n. 3. „A specie quippe corporis quod cernitur, exoritur ea quae fit in sensu cernentis, et ab hac ea quae fit in memoria, et ab hac ea quae fit in acie cogitantis.... Visiones enim duae sunt, una sentientis, altera cogitantis: ut autem possit esse visio cogitantis, ideo fit in memoria de visione sentientis simile aliquid, quo se ita convertat in cogitando acies animi, sicut se in cernendo convertit ad corpus acies oculorum." L. c. 9 n. 16.

— vorausgesetzt, daß es durch den innern Nerven ein lebenskräftiges Organ ist — derselbe von der als Lebenskraft gegenwärtigen und darauf aufmerksamen Seele aufgenommen wird [13]. Licht und Luft sind auch in den übrigen Sinnen wirksam. Von den feurigen Bestandtheilen des Leibes aus hebt jede Sinnesregung an; nur kommt die Seele nicht in allen Sinnen auf dasselbe hinaus, sondern auf Verschiedenes, weil der Zweck, für welchen die Sinne da sind, auch verschieden ist [14]. Und für die willkürlichen Bewegungen ist es der Nerven-Aether, auf welchen der Wille der Seele wirkt, um dieselben hervorzubringen [15]. Allein wie die Thätigkeit des

---

[13] „Referamus itaque nos ad id de quo agitur, et videamus utrum sonus in auribus aliquid faciat: an tu id negabis? D. Nihil minus. M. Quid easdem aures animatum membrum esse nonne concedis? D. Concedo. M. Cum ergo id quod in eo membro simile est aëri, moveatur aëre percusso; animam illam, quae ante istum sonum vitali motu in silentio corpus aurium vegetabat, num putamus aut cessare posse ab opere movendi quod animat, aut eodem modo movere commotum extrinsecus aërem auris suae, quo movebat ante quàm ille illaberetur sonus? D. Non videtur nisi aliter. M. Hoc ergo aliter movere, nonne fatendum est facere esse, non pati? D. Ita est. M. Non igitur absurde credimus motus suos animam, vel actiones, vel operationes, vel si quo alio nomine commodius significari possunt, non latere cùm sentit.“ De musica VI., 5 n. 11.

[14] „Ignis tamen omnia penetrat, ut motum in eis faciat.“ De gen. ad litt. III., 4. „Inchoat itaque motum in omnibus sensibus a subtilitate ignis, sed non in omnibus ad idem pervenit. In visu enim pervenit represso calore usque ad ejus lucem. In auditu usque ad liquidiorem aërem calore ignis penetrat. In olfactu autem transit aërem purum, et pervenit ad humidam exhalationem, unde crassior haec aura subsistit. In gustatu et hanc transit, et pervenit usque ad humorem corpulentiorem: quo etiam penetrato atque trajecto, cum ad terrenam gravitatem pervenit, tangendi ultimum sensum agit.“ L. c. cap. 5; cf. VII, 15.

[15] „Et aër qui nervis infusus est, paret voluntati ut membra moveat, non autem ipse voluntas est.“ De gen. ad litt. VII, 19. Unter diesem aër hat Augustinus hier sicher nicht die gewöhnliche Luft sich vorgestellt, sondern eine höhere, eine, wenn auch von Außen aufgenommene, von der Seele als dem Lebensprincipe erhöhte, reinere, wie er III, 6 von solcher spricht, „ubi volare aves non posse dicuntur,“ im Unterschiede von jenem „aër

Nervensystems für die Seele das nächste Medium ist zum Behufe des Wirkens von Innen nach Außen, so auch zur Kenntnißnahme des Einwirkens der Außenwelt, indem, wie Augustinus (siehe oben S. 284 f. Anm. 4) bestimmt erkannte, vom Gehirne als dem Centralorgane aus nach den einzelnen Organen die Nerven auslaufen, und dort also das zunächst aufnehmen, was aus der Einwirkung von Außen das Organ überbringt. Wenn man nun auch nicht annehmen kann, daß Augustinus von der Nerventhätigkeit jenen Begriff hatte, welchen die neuere Physiologie bietet, so muß man doch zugeben, daß der große Kirchenlehrer auch in der Beantwortung dieser wissenschaftlichen Frage das Mögliche geleistet hat. Freilich eine Lösung der Frage über die Wechselwirkung ist nicht herbeigeführt durch die Herbeiziehung eines Mediums; denn da dieses selbst nur wieder ein Körperliches ist, wenn auch feinerer Art, so „involvirt es," wie Günther bemerkt[16], „dieselbe Schwierigkeit, zu deren Lösung es doch herbeigezogen worden ist," indem noch die alte Frage besteht, wie Körperliches und Unkörperliches sollen auf einander wirken können; allein Augustinus wollte damit auch gar nicht ein Begreifen bezwecken, da er laut seiner bestimmten, de Civ. Dei XXI, 10 gegebenen, Erklärung selbst die Möglichkeit eines solchen in Abrede stellte, sondern er versuchte es nur, die Sache sich einigermaßen vorstellig zu machen, und im Vergleiche mit dem Cartesianischen und Leibnitz'schen Versuche verdient dieser Versuch gewiß noch den Vorzug.

---

inferior, qui excipit exhalationes humidas maris ac terrae, et ad sustinendas aves quodammodo crassatur." „Dieser Impuls aber trifft oder wirkt auf die vorhandenen Sinn- und Bewegungsorgane als ein ideeller Reiz im innern Gehirnmarke, und hier feiert das geistige Lebensprincip mit der materiellen Form seine nicht weiter zu erklärende stille Vereinigung und Wechselwirkung, welche in nichts anderm besteht, als daß für die objectiven Richtungen des Geistes zu seinen Sinnesvorstellungen und Willensbestimmungen Sinnes- und Bewegungsorgane vorhanden sind." Ennemoser Geist des Menschen in der Natur rc. S. 307. „Die durch den Willensstoß in Bewegung gesetzte Nervenfeder, Fiber, leitet dieselbe sofort auf die Muskelfibern hinüber, und nun werden die Bewegungen gleich den magnetischen Strömungen durch den Bewegungsorganismus zum Endziel der Willensbestimmung nach der äußersten Peripherie geführt." S. 640.

[16]) Peregrin's Gastmahl rc. Wien 1830, S. 307.

§. 3.

Würdigung dieser Frage vom Standpunkte des neueren Dualismus aus.

Für den alten Dualismus ist die Schwierigkeit in der Beantwortung der Frage über die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib deßwegen eine schlechterdings unauflösliche, weil von ihm im Menschen Materie und Geist sich einander gegenüberstehend angenommen werden, deren Vereinigung überhaupt schon schwer zu denken ist; im neueren oder Günther'schen Dualismus hingegen stehen sich Leben und Leben, die Natur als Leben und der Geist als Leben einander gegenüber, und in der Vereinigung beider Bestandtheile des Menschen zur Einheit der Persönlichkeit verbindet sich Leben mit Leben, und dieses ist gewiß leichter denkbar, als wenn eine Verbindung des Geistes mit der Materie gedacht werden soll. Was dann im alten Dualismus die Wechselwirkung betrifft, so ist diese nicht einmal eine wahre, volle, lebendige, weil der Leib als Materie für sich kein Princip ist, und man also consequent, wie es auch Augustinus als consequenter Denker offen ausspricht, alle Thätigkeiten und Kraftäußerungen im Menschen nur der Seele als dem einen und einzigen Principe zuschreiben muß. Dagegen ist im neueren Dualismus die Wechselwirkung das, was sie nach ihrem Begriffe besagt, und somit volle Wahrheit, lebendige Wirklichkeit, weil nur er den Menschen als die Synthes zweier Principe erkennt, welche im Gegensatze zu einander stehen, aber zur Einheit verbunden sind, und in dieser Einheit, welche in der Bewußtseyns-Einheit der Persönlichkeit sich findet, gemäß ihrer Gegensätzlichkeit, wie das auch durch die Erfahrung bestätiget wird, auf einander wirken und sich gegenseitig bestimmen. Ohne diese Annahme eines doppelten Principes sind z. B. die im ethischen Leben und Streben eines und desselben Menschen so bestimmt ausgeprägt zum Vorscheine kommenden entgegengesetzten Strebungen, welche die heilige Schrift in den Worten „Kampf zwischen Geist und Fleisch" zusammenfaßt, ein unauflösbares Räthsel und für die sittliche Beurtheilung voll von Verwicklungen und Schwierigkeiten,

welche aber alle bei dieser Annahme schwinden[1]), so daß dieser Dualismus ganz vorzüglich durch die Ethik in seiner Wahrheit bestätiget wird. Allein das Gesagte bezieht sich gleichfalls nur wieder auf die thatsächliche Wahrheit: „Das Naturleben ist nicht bloß atomistisch oder mechanisch an den freien Geist angelehnt oder angeleimt, sondern es ist dynamisch mit ihm verbunden[2]);" und über das Wie der Verbindung ist auch hier noch der Schleier des Geheimnisses hingezogen; aber nicht blos über das Wie der Verbindung, sondern im Grunde auch noch über das Wie der Wechselwirkung. „Es wägt", sagt Günther, „das Eine Räthsel: Wie die Natur in ihrer Erscheinung als leibliches Leben des Menschen in die Sphäre seines qualitativ von ihr verschiedenen Geistes hinübergreifen könne, eben so schwer, als das Andere Räthsel: Wie Natur und Geist außer der Synthese im Menschen einander wechselseitig erlangen und ergreifen können. Die Eine große Kluft zwischen wesentlich verschiedenen Substanzen läßt sich dort so wenig, wie hier psychologisch ausfüllen. Die ontologische Wahrheit aber: daß jedes Princip des relativen Seyns unter einerlei Grundform, der Receptivität und Reactivität, in die Erscheinung trete, gewährt nur eine scheinbare Lösung; denn die Erscheinung ist dort, wie hier nicht bloß von der Substanz bedingt, sondern diese muß auch in die andere lebendig eingreifen; folglich greift abermals fremdartiges Seyn in einander, und dieses Wie dieses Vorganges ist abermals nicht zu begreifen. Darum läßt sich die Psychologie an der Unmittelbarkeit der Thatsache genügen, und der Theologe an dem Willen des Creators, in seiner durchgeführten Unterscheidung im Offenbarungsfactum nach Außen. In diesem Willen Gottes, als des unbedingten Seyns und seines Gegensatzes mit der Weltcreatur, findet auch der Philosoph den objectiven Grund einer Einwirkung und Rückwirkung der Factoren im creatürlichen Seyn[3]).

---

[1]) Zuckrigl hat in der oben S. 220 Anm. 34 und S. 223 Anm. 40 angeführten Schrift eine recht verdienstliche und dankenswerthe Arbeit unternommen, daß er die Nothwendigkeit der christlichen Offenbarungs-Moral vom Standpunkte dieses Dualismus aus darlegte, und damit diesen Dualismus selbst rechtfertigte.

[2]) Günther, Vorschule II. Abth. S. 388.

[3]) So äußert sich auch Eschenmayer in seiner Psychol. §. 463: „Die Seele ist an sich rein, immateriell und unsterblich, aber sie wird mit einem ihr entgegengesetzten Princip vereinigt, und jetzt entsteht erst ihr

Denn wenn der Gedanke der Bedingtheit der Substanzen nur die Folge ist von der Thatsache: daß jede Creatur durch sich nicht einmal in die Erscheinung übergeht: so müßte Gott, um jenen Gedanken in's mittelbare Bewußtseyn der Creatur zu setzen, die unmittelbare Wechselwirkung der creatürlichen Gegensätze faktisch voraussetzen [4])." Hieraus erhellet, daß Günther über den vielen und großen Vortheilen, welche dieser Dualismus für die Erklärung der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib wirklich gewährt, die in der Tiefe des Seyns liegende Schwierigkeit nicht übersieht. Eschenmayer hat sich den Gedanken der Begreiflichkeit des Systems des unmittelbaren Einflusses viel leichter genommen. „Man übersieht hier," sagt er, „so leicht das Mittelglied. Wie der Stein und die Seele einander sich mittheilen, wäre ganz unbegreiflich und gegen alles Gesetz der Stetigkeit, wenn nicht der Organismus als indifferenzirendes dazwischen träte. Dieser bildet das Medium, was einen stetigen Uebergang gestattet; die höchste Form gränzt an das Geistige, und die tiefste Form an das Materielle. Zwischen Materie und Wesen liegt die Form; zwischen Bewegung und Handlung das Leben; zwischen Mechanismus und Spiritualismus der Organismus. Wie der Werth des Mittelgliedes gefaßt wird, ist die Annahme des Systems des Einflusses keiner Schwierigkeit mehr ausgesetzt [5])." So Eschenmayer, und sein Standpunkt ist erst bei weitem nicht so günstig, wie der des Günther. Er sieht wohl in der Natur des Menschen auf der einen Seite „eine physische Natur, in welcher ein Minimum des freien Princips lebt, welches sich als Bewegung äußert, als Trieb, als innwohnende Kraft, jedoch unter der Botmäßigkeit des nothwendigen; und auf der andern Seite eine geistige Natur, in welcher ein Minimum des nothwendigen Principes waltet, welches sich durch die Hemmung, Bindung des

---

Zeitleben. Diese Vereinigung ist Factum, und wir fragen hier nicht nach der Ursache derselben; denn sie ist in der Machtvollkommenheit Gottes gegründet." „Wer aber," bemerkt Trebisch in seiner christlichen Weltanschauung S. 93, „fragen sollte, was wohl den doppelwesentlichen Menschen zusammenhalte, dem läßt sich antworten, es sei dieß die Idee Gottes vom Menschen als Vereinwesen, der, noch tiefer, das Moment des Gleichsatzes im göttlichen Leben, dessen contraponirte Projektion jene Idee ist, zu Grunde liegt."

[4]) A. a. O. I. Abth. S. 221 f.

[5]) A. a. O.

freien Strebens der Seele in allen ihren Funktionen, und überhaupt durch die Trübungen ihrer unsterblichen Natur äußert, jedoch die relative Freiheit nicht aufzuheben vermag:“ und das die widerstrebenden Charaktere Ausgleichende ist ihm die organische Ordnung[6]). Günther aber sieht im Menschen, wie auf der einen Seite einen ganzen, vollen, lebendigen Geist, so auf der andern die ganze, volle, lebendige Natur, wie sie bei ihrem Selbstveräußerungs- und Versonderheitlichungs-Streben (s. oben S. 274) in ihrer höchsten Selbststeigerung in ihrem Principe, zwar nicht bis zum Geiste (denn bis dahin kann sie es aus dem oben S. 273 angegebenen Grunde nicht bringen), aber doch bis zur Geistähnlichkeit es bringt, und wer kann im Hinblicke auf die so vielfachen und auffallenden psychischen Thätigkeitsäußerungen der Thiere die Geistähnlichkeit der Thierseelen leugnen?[7]) Es ist ja das Objectsglied in der Weltcreatur für sich schon ein lebendiger göttlicher Gedanke, und um der Welteinheit willen für den Höhepunkt seiner Entwicklung von Gott schon ursprünglich so gedacht und gewollt und gesetzt, daß es an den Geist sich hingebe[8]), um in einer dritten Setzung (dem Menschen als der Synthes der creatürlichen Antithes) dem Geiste als unmittelbares Organ zu dienen. Da also in der göttlichen Idee beide Glieder schon füreinander gedacht sind, so besteht zwischen ihnen in derselben göttlichen Idee auch eine **Praeformatio** oder eine **Harmonia praestabilita**, welche mit der Realisirung der Idee mitrealisirt worden ist, und wonach die Kräfte des Wirkens und Gegenwirkens, des Recipirens und Reagirens, des Aufnehmens und Vollziehens auf beiden Seiten in ihrer gegenseitigen Beziehung sich entspre-

---

[6]) A. a. O. §. 464.

[7]) „Dieses psychische Leben entfaltet sich so sehr in steigender Stufenentwicklung der Classen, daß es dem menschlichen Leben so verwandt erscheint, um in einzelnen Richtungen kaum mehr den wesentlichen Unterschied zu erkennen, weßhalb die Naturforscher schon von den Zeiten des Aristoteles her bis heute meist auch nur eine Verschiedenheit der Stufenvollkommenheit, nicht aber eine wesentliche des Geistes annehmen, zu welcher Annahme sie sich um so mehr bestärkt glauben, weil sie das Psychische nicht als das Princip des Lebens, sondern nur als die Folge oder materielle Sublimation des Organischen ansehen.“ Ennemoser a. a. O. §. 94 S. 217.

[8]) „Wie die rastlos bewegten Planeten durch die in ihrer Mitte ruhende Sonne die Kraft und Gemeinschaft der oberen Lichtwelt empfangen, so ist es in der Mitte der Thierwelt der Mensch, welcher den

chen, doch so, daß das Wirken des Objectsgliedes auf den Geist — und es wirket Leben auf Leben, weil Leben mit Leben verbunden ist — die Freiheit des Geistes nicht aufhebt, was schon deßhalb nicht geschehen kann, weil die Natur von Gott so gedacht ist, daß sie aus sich an den Geist sich hingibt, dieser also zum Herrn über sie gesetzt ist: diese dagegen in sich so beschaffen, und in ihren Kräften so organisirt ist, daß sie dem freien Geiste für die Zwecke, die er sich setzt, entspreche, aber nicht im Sinne des Leibnitz, nach Art eines, wenn auch unendlich künstlichen, Mechanismus oder Automaten, sondern in unmittelbarer, realer, lebendiger Gemeinschaft zu Diensten stehe. Daraus, daß der leibliche Organismus und der psychische Organismus mit ihren Thätigkeiten sich entsprechen, erklärt sich Ennemoser die Einheit von Seele und Leib [9]); nach Günther gehört die Psyche, und gewiß mit Recht, wesentlich und nothwendig zur Physis, da diese als ein für sich seyendes Leben nicht ohne Princip seyn, noch auch gedacht werden kann, und dieses Princip in seiner höchsten Selbststeigerung und Individualisirung eben Psyche ist. Wenn nun aber der leibliche Organismus dem Thätigkeits-Organismus der Psyche entspricht, so ist das ganz natürlich, weil die Psyche als die Idee des Leibes denselben sich dazu schon ganz entsprechend gebildet hat [10]); aber eben so gewiß ist, und Niemand, der dem psychischen Leben der Thiere

andern Lebendigen das Licht einer Welt des Göttlichen zurückstrahlet. Denn das Thier erkennet Gott nicht; es fraget nicht nach einem ewigen Jenseits. Wohl aber ahndet es im Menschen, dem Ebenbilde Gottes, eine wärmende, belebende Flamme, welche aufwärts nach Gott strebet; und wie die thierische Form nachbildend immer mehr dem Mittelpunkte, der Menschenähnlichkeit sich nahet, so drängt sich ein dunkles Sehnen im Thierreich immer mehr und näher nach der Gesellschaft, nach dem Umgang des Menschen hin, um an seiner belebenden Flamme sich zu sonnen. Diese Sonne, in der Mitte der Lebendigen, flammte einst hell, nun aber ist sie verdunkelt, und es dringet kein Strahl durch das Gewölk, die schlafenden Blüthen des Feldes zu wecken. Dennoch ist auch die verdüsterte Sonne noch die Ursache, der, wenn auch schwachen Tageshelle in Wald und Flur." Schubert a. a. O. I. Bd. §. 7 S. 86 f. Vergl. Ennemoser rc. §. 94.

[9]) A. a. O. §. 171.

[10]) „Ich gehe", sagt Eschenmayer a. a. O. §. 190, „mit dem alten Chymiker Stahl von dem Satz aus, daß die Seele ihren Körper baue."

nur einige Aufmerksamkeit geschenkt hat [11]), wird es in Abrede stellen, daß, wenn die Natur mit dem Geiste zur Einheit der Persönlichkeit verbunden wird, die speciellen Thätigkeiten der Psyche, wie sie sich in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und Verkettung einander bedingen und zu einem gesetzmäßigen Organismus sich abschließen, für die objectiven Thätigkeiten des Geistes ein völlig entsprechendes Organ sind. Hieraus begreift sich denn auch, daß der Geist für seine objectiven Thätigkeiten zunächst von der Psyche bedingt ist, und vom leiblichen Organismus nur mittelbar durch die Psyche, insofern diese von demselben bedingt ist. Aus dieser absteigenden Bedingtheit folgt nun auch aufsteigend, daß die Störung in einer leiblich-organischen Thätigkeit nothwendig in der betreffenden psychischen Thätigkeit eine Störung zur Folge habe, und die gestörte psychische Thätigkeit auch wieder weiterhin eine Störung in die betreffende geistige Thätigkeit bringe, so wie umgekehrt abwärts Störungen im rein geistigen Leben ihre nachtheilige Rückwirkung auf das Psychische und durch dieses hinab auch auf das Leibliche haben. Aus derselben Bedingtheit begreift sich ferner in aufsteigender Ordnung die bekannte thatsächliche Erscheinung, daß im neugebornen Kinde zuvor die Physis einen gewissen Grad der Reife durchsetzen muß, ehe das Selbstbewußtseyn des Geistes auftreten kann. Es muß zuvor die Physis Licht werden, ehe sie im Lichte des Geistes in der Einheit der Persönlichkeit sich finden kann, und im selben Grade, als ihre Bewußtseynsform zum Geiste aufstrebt und an diesen

---

[11]) „Wenn Pferde und Ochsen ꝛc. durch die Zucht zu ungewöhnlichen Verstandes-Aeußerungen gebracht werden, und wenn sie von Kummer und Trauer abmagern; wenn sie getrennt, oder die Jungen von ihnen genommen werden, wo also auch tiefe Gemüthsthätigkeiten sich offenbaren; wenn der Hund seinem Herrn hunderte von Meilen nachfolgt, und sich bei Gefahren lieber todtschlagen läßt, als denselben nicht zu vertheidigen; wenn er auf dem Grabe desselben trauert und oft lieber stirbt, als daß er es verläßt — so wird hoffentlich Niemand gesunden Sinnes sagen: dieß erfolge nothwendig nach organischen Gesetzen des Stoffes und der Nerven und nicht nach einem heterogenen, auf den Stoff und die Nerven wirkenden Princip." Ennemoser ꝛc. §. 94. Nach Aufführung vieler Beispiele von psychischen Aeußerungen von Thieren, welche im folgenden §. 95 noch mit andern, zum Beweise für die Annäherung derselben an den Geist, vermehrt werden, zieht Ennemoser abermals den Schluß, „daß das Psychische unmöglich organische Materie selbst, sondern vielmehr ein mit ihr verbundener Spiritus-Rector sey."

sich hingibt; wird auch die Bewußtseynsform dieses, welche Selbstbewußtseyn ist und jene in sich aufnimmt, offenbar. Der äußeren Sinnen-Eindrücke, der Empfindungen, wird die Psyche durch die Nerventhätigkeit sich bewußt, und wenn von diesen und von ihren eigenen inneren Erscheinungen im normalen Verhältnisse der Geist keine Kenntniß erhielte: so müßte sich die Psyche nicht an ihn hingeben; es müßte ihre Bewußtseynsform nicht in die seinige sich eintragen [12]), und nicht von der seinigen aufgenommen werden, was aber unleugbar geschieht, weil jene Erscheinungen unter den Exponenten der Ichheit treten, wiewohl sie der Geist allerbestimmtest von den seinigen und die seinigen von ihnen unterscheidet. Denn das ist dem Geiste vollkommen klar, daß diese Erscheinungen nicht seine Erscheinungen sind, daß sie nicht auf ihn als auf ihr Princip sich zurückführen, sondern einem von ihm verschiedenen Principe entstammen, indem seine subjectiven Thätigkeiten wesentlich von diesen verschieden sind. Uebrigens kann der Geist in seinem Fürsichseyn so sich in sich sammeln und versenken, daß ihm diese Erscheinungen völlig entgehen. Im normalen Verhältnisse kann er es zwar nicht verhindern, daß dieselben sich ihm präsentiren; allein ob er sich von denselben zum Entsprechen bestimmen läßt, hängt lediglich von ihm, dem Freien, ab. Und was endlich die willkürlichen Bewegungen betrifft, so wirkt der Geist seinerseits auf die Psyche, um dieselben hervorzubringen, und die Psyche, im Dienste des Geistes, wirkt zu diesem Behufe auf die ihr dazu entsprechend gebildeten körperlichen Organe und Systeme [13]). Versagen diese wegen Krankheit, Schwäche oder völliger Erstorbenheit ihren Dienst, so bleibt es im Geiste eben nur beim Wollen. Allein wiewohl nach dem ideegemäßen Verhältnisse, in welchem der Geist zur Psyche und die Psyche zum Geiste steht, dem Geiste das Herrschen zukommt, so kann doch

---

[12]) Ennemoser sagt in dieser Beziehung: „Die Aufnahme ist ein in der gebildeten physischen Existenz des Gehirns vorgehender psychischer Act; das in der Form thätige Geistesprincip nimmt die einwirkende Außenwelt als Reiz in der Empfindung (Affection) und als eine innere — ideelle — Abbildung, nicht als reelle Wirklichkeit auf." A. a. O. §. 124 S. 305.

[13]) „Indem wir uns aber so aussprechen (nämlich über den Menschen als Synthes), rechnen wir die Seele als ein Thierisches immer noch zu dem Natürlichen, um den Geist schlechthin von Allem loszutrennen, was unter ihm steht. Denn das Thier, obschon mit der Seele be-

durch Verschulden des Geistes, das Verhältniß zwischen ihm und der Psyche bezüglich des Herrschens und Dienens sich völlig umkehren, so daß die Psyche mit ihren Neigungen, Lüsten und Begierlichkeiten die Uebermacht gewinnt, und der Geist sklavisch nachgezogen oder mitfortgerissen wird. Einen so traurigen Anblick nun aber auch ein solches mit sich selbst im Kampfe liegendes Menschenleben darbietet, so beweist sich gerade dadurch, wie schon erinnert worden ist, mehr, als durch irgend Anderes, factisch das Daseyn zweier Principe im Menschen, eines niederen und eines höheren, der Natur und des Geistes, welche als Leben mit einander verbunden sind, und als Leben auf einander wirken, und in der Auffassung der ganzen Wechselwirkung im Allgemeinen und Besondern ist es gerade dieses Lebensvolle, wodurch der Günther'sche Dualismus gegen alle Erklärungsversuche, welche im alten Dualismus aufgestellt worden sind, entschieden im Vortheile ist, wenn gleich das Wie noch immer ein Geheimniß bleibt.

---

gabt, hat in ihr doch immer nur ein schlechthin der Sinnlichkeit Angehörendes, welche als solches stets das Unpersönliche, Unbewußte, Unfreie, Unselbstständige, Vergängliche, Sterbliche bleibt. Ueber dem Menschen steht der Engel, als der reine Geist, welcher mit der Sinnlichkeit auch der Seele entbehrt, deren er zu seinem rein intelligenten und freien Leben nicht bedarf. Der Mensch dagegen bedarf der Seele als des Organs, durch welches er als Geist auf den Leib und sofort auf die ganze äußere Natur wirkt und Einfluß gewinnt." Staudenmaier Dogmatik III Bd. II Abth. S. 362.

VI. Hauptstück.

Lehre von der menschlichen Freiheit.

Artikel I.

Lehre von der menschlichen Freiheit im Allgemeinen.

§. 1.

Vorbemerkung bezüglich der verschiedenen Bestimmungen des Begriffes der Freiheit in den Schriften Augustin's.

Hiemit wird in der Darlegung der Augustinischen Lehre ein Gebiet betreten, in welchem man den Stoff nicht erst zu suchen hat, sondern überall in solcher Fülle vorfindet, daß die Schwierigkeit darin besteht, denselben zu ordnen und in jenen lichtvollen Zusammenhang zu bringen, daß die Lehre erkannt werde wie sie ist, und dadurch die unberufenen Berufungen von der einen, so wie die harten Angriffe auf dieselbe von der andern Seite ihre gehörige Würdigung erhalten. Vorerst sey nun aber bemerkt, daß in Augustin's Schriften die Freiheit bald so, bald anders, oft, wie es scheint, selbst bis zum Widerspruche bestimmt wird; allein ehe der Forscher einen Widerspruch annimmt, wird er, um nicht gegen die Wissenschaftlichkeit selbst zu verstoßen, und gegen einen so umfassenden und tiefen, so scharfen und klaren und in sich so consequenten Denker, wie Augustin, nicht durch ein vorschnelles Urtheil ungerecht zu werden, zuvor näher zusehen, ob diese verschiedenen Begriffsbestimmungen

nicht verschiedenen Gesichtspunkten entstammen, von welchen aus sie sich in einer Weise erklären lassen, daß aller anfängliche vermeintliche Widerspruch schwindet [1]). Und in der That spricht Augustinus bald von der Freiheit, wie sie dem Menschen vor dem Falle einwohnte; bald von der, wie sie sich nach dem Falle gestaltete; bald von der, wie sie seyn wird, wenn der Mensch wieder zur Vollendung gelangt seyn wird; bald spricht er von ihr als Vermögen, und an manch anderm Orte hinwieder von ihr als Zustand. Von höchster Wichtigkeit aber in der Lehre der menschlichen Willensfreiheit ist die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem freien Willen einer-, und der göttlichen Gnade oder jenem göttlichen Wirken anderseits, durch welches der Mensch aus seinem Zustande der Getrenntheit von Gott herausgehoben und in die Einheit mit Gott zurückgeführt wird. Wenn nun Augustinus, nachdem er in seinen früheren Schriften die Freiheit besonders accentuirt hatte, in seinen spätern Schriften mehr die Gnade hervorhob: so ist fürwahr nichts unbegründeter, als wenn man ihm hierin Inconsequenz und Widerspruch und Wechsel der Ansichten vorwirft [2]); man darf nur

---

[1]) Diese Anforderung ist gewiß billig, und hätte Wiggers (Augustinismus und Pelagianismus, Hamburg 1833) dieselbe sich gestellt: er wäre nimmer dazu gekommen, dem Augustin Inconsequenz und Widerspruch und Sophisterei u. dgl. vorzuwerfen (m. s. I. Th S. 20. 133. 162. 269.), ihm, den er doch selbst S. 29 eben wegen der Folgerichtigkeit seiner Denkart einen „so furchtbaren Disputator" nennt, und über den er wirklich ganz naiv bemerkt: „Gegen die Richtigkeit seiner Folgerungen laßt sich nicht leicht etwas einwenden, wenn man nur mit den Principien sich vereinigen könnte." (!)

[2]) So Wiggers a. a. O. I. Th. S. 20. 265; Strauß christl. Glaubensl. II B. S. 409. Tennemann Gesch. d. Philos. VII. B. S. 286 ertheilt ihm über die Bestimmung der Freiheit in den früheren Schriften alles Lob: „Keiner unter den Kirchenvätern hat die Idee der Freiheit so rein und bestimmt gefaßt, als Augustin;" allein S. 291 behauptet er von ihm: „In seinem spätern Alter ging er zu einer ganz andern Meinung von der Freiheit über, vermöge seines Systemes von der Gnade." — Gegen diese Beschuldigung eines solchen Wechsels der Ansicht nimmt ihn Marheinecke in seinem Ottomar (Gespräche über Augustin's Lehre von Freiheit und Gnade, Berlin und Stettin 1821, S. 122 f.) entschieden in Schutz: „Es ist leicht darzuthun, daß Augustinus Ueberzeugung von der gänzlichen (?) Verdorbenheit der menschlichen Natur und ihrem Unvermögen zum Guten, nebst dem daraus sich entwickelnden Grundsatz von der Unentbehrlichkeit der Gnade zur Bekehrung und zu allem Guten sich schon lange vor dem

wieder die Verschiedenheit der Gegner in's Auge fassen, und die Erklärung ist gegeben. In seinen Schriften gegen die Manichäer hebt er die Freiheit hervor, weil er diesen gegenüber sich das als Aufgabe gesetzt hatte, zu zeigen, daß das Böse nicht von Gott herrühre, daß es auch kein böses Urwesen und überhaupt keine böse Substanz gebe, sondern daß das Böse als defectus, als negatio, als privatio einzig und allein in dem Mißbrauche der Freiheit in dem Willen der Vernunftwesen seine Quelle habe. Ebenso hebt er die Freiheit hervor, wenn er den astrologischen Aberglauben der Alexandriner bekämpft, und was er von den Lehrern der Kirche vor ihm sagt, daß sie nämlich, wenn sie auf die Gnade zu sprechen kamen, dieß nicht mit der Sorgfalt und Ausführlichkeit thaten, wie es geschehe, seitdem die Häresie des Pelagius aufgetreten, sondern nur kurz und im Vorübergehen, eben weil sie die nöthigende äußere Veranlassung dazu nicht hatten, und dafür mit jenen Streitfragen sich befaßten, welche von den Feinden der Kirche zu ihrer Zeit angeregt waren, und außerdem in ihren Ermahnungen auf Gründung eines frommen, tugendhaften und gottgefälligen Lebens hinwirkten [3]:

---

pelagianischen Streite in ihm zu hoher Klarheit entwickelt hatte, und schon im J. 397 in dem Buche an Simplicianus bestimmt genug ausgesprochen ist. Ich kann daher auch der Meinung nicht seyn, welche Münscher (Handb. d. christl. Dogm.=Gesch. IV. B.) aufgestellt hat, daß die Zeit einen Unterschied in der Entwicklung des Augustinischen Lehrbegriffs gemacht habe, wenn es mehr sagen soll, als was sich von selbst versteht, daß erst die pelagianischen Negationen und Streitigkeiten ihm Gelegenheit gaben, die Principien der christlichen Lehre, in denen er schon vorher befestigt war, noch tiefer und klarer zu durchdenken, sie umfassender zu erörtern, und sie in sich immer mehr zu reinigen und bestimmter zu fassen." Augustinus, welcher sonst, wenn es die Berichtigung eines frühern Irrthums auf seiner Seite gilt, sich nicht im mindesten schont, sondern die schärfste Kritik über sich verhängt, weiset gerade in diesem Punkte den Vorwurf eines Wechsels der Ansichten entschieden zurück. „**Ecce,**" sagt er **Retract. I, 9 n. 6,** nachdem er mehrere Beweise des Gegentheils aus seinen früheren Schriften ausgehoben hatte, „**tam longe antè quàm Pelagiana haeresis exstitisset, sic disputavimus, velut jam contra illos disputaremus.**"

[3]) „**Certe enim si de divinarum scripturarum tractatoribus qui fuerunt ante nos, proferrem defensionem hujusce sententiae, quam nunc solito diligentius atque copiosius contra novum Pelagianorum defendere urgemur errorem; hoc est, gratiam Dei non secundum merita nostra dari,**

dasselbe kann man in diesem Falle ganz auf ihn selber anwenden. Wenn er aber dann den Pelagianern gegenüber die Gnade mit aller Schärfe und mit allem Nachdrucke in ihrer absoluten Nothwendigkeit aufzeigt, so geschah es, weil dieselben im Menschen mit der Freiheit auch eine solche Kraft verbunden dachten, daß er aus sich sein Heil wirken könne [4]); es geschah also, weil sie die eigentliche oder innere Nothwendigkeit der Gnade leugneten, und dafür dem Menschen den Anfang und das Hauptverdienst der Rettung zutheilten [5]), die Gnade aber nur nebenbei als zur Erleichterung dienend zuließen [6]), Gott also geradezu das eigentliche Verdienst um

---

et gratis dari cui datur; quia neque volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei; justo autem judicio non dari cui non datur, quia non est iniquitas apud Deum: si hujus ergo sententiae defensionem ex divinorum eloquiorum nos praecedentibus catholicis tractatoribus promerem; profecto hi fratres, pro quibus nunc agimus, adquiescerent: hoc enim significastis litteris vestris. Quid igitur opus est, ut eorum scrutemur opuscula, qui prius quàm ista haeresis oriretur, non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quaestione versari? quòd procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur. Unde factum est, ut de gratia Dei quid sentirent, breviter quibusdam scriptorum suorum locis et transeunter adtingerent: immorarentur vero in eis, quae adversus inimicos Ecclesiae disputabant, et in exhortationibus ad quasque virtutes, quibus Deo vivo et vero pro adipiscenda vita aeterna et vera felicitate servitur.“ De praedest. Ss. cap. 14 n. 27.

[4]) „Affirmat enim (sc. Pelagius), vehementerque contendit, per solum liberum arbitrium sibi humanam sufficere posse naturam ad operandam justitiam et omnia Dei mandata servanda.“ Ep. 179 ad Joan. n. 3. „Isti autem asserunt in eo Dei gratiam deputandam, quod talem hominis instituit creavitque naturam, quae per propriam voluntatem legem Dei possit implere, sive naturaliter in corde conscriptam, sive in litteris datam.“ Ep. 175 ad Innocent. n. 2.

[5]) „Isti enim volunt, in homine ab ipso homine incipere cupiditatem boni.“ Contra duas epp. Pelagg. II, 8 n. 17. „Illi vero haeretici seipsos a seipsis justos fieri putantes, quasi hoc eis non dederit Deus, sed ipsi sibi, non utique in Domino, sed in semetipsis gloriantur.“ Ep. 214 ad Valent. n. 3.

[6]) „Pelagius enim facilius dicit impleri quod bonum

die Rettung des Menschen absprachen [7]). Für die Ehre Gottes eifert also Augustinus hier wie dort; dort durch Abwehr der Schuld, hier durch Vindicirung des Verdienstes. Jene Abwehr machte nothwendig, daß die Freiheit der Vernunftwesen: diese Vindicirung, daß die Gnade in den Vordergrund gestellt ward, aber auch nur in den Vordergrund gestellt ward; denn in jener Freiheitslehre ward nicht die Gnade, und in dieser Lehre von der Gnade nicht die Freiheit aufgehoben und wenn in jener nicht ebenso die Gnade zur Sprache gebracht ist, als wie in dieser die Freiheit, so handelte sich's in jener, wie Augustinus selbst sich ausspricht, damals auch nur um die Freiheit, und nicht zugleich um die Gnade [8]).

§. 2.

Begriff der Freiheit.

Ein allgemeines Requisit für den Begriff Freiheit liegt schon in solchem Seyn, welches auch nie zur Freiheit selbst kommt, indem demselben, als einem realisirten göttlichen Lebensgedanken, in und mit seinem Principe eine Macht zu wirken oder das Können einwohnet, ver-

---

est, si adjuvet gratia. Quo additamento, id est, addendo facilius, utique significat hoc se sapere, quod etiam si gratiae defuerit adjutorium, potest, quamvis difficilius, impleri bonum per liberum arbitrium." Contra duas epp. Pelagg. II, 8 n. 17; cf. de gratia Christi c. 40.

[7]) „Confidunt in virtute sua, et Creatori nostro quodammodo dicunt, Tu nos fecisti homines, justos autem ipsi nos fecimus." Ep. 177 ad Innoc. n. 1. „Non sic justitiam nostram super laudem justificatoris nostri extollat, ut horum duorum quod minus est, divino tribuat adjutorio (sc. cognitionem), quod autem majus est, (sc. dilectionem) humano usurpet arbitrio." De gratia Christi c. 26.

[8]) „De gratia vero Dei... nihil in his libris disputatum est propter hoc proposita quaestione. Ubi autem incidit locus ut hujus gratiae fieret commemoratio, transeunter commemorata est; non quasi inde ageretur, operosa ratiocinatione defensa. Aliud est enim quaerere, unde sit malum: et aliud est quaerere, unde redeatur ad pristinum, vel ad majus perveniatur bonum." Retract. I, 9 n. 2. „In his atque hujusmodi verbis meis, quia gratia Dei commemorata non est, de qua tunc non agebatur, putant Pelagiani, vel putare possunt, suam nos tenuisse sententiam. Sed frustra hoc putant." L. c. num. 4.

möge dessen es sich aus sich selbst affirmirt, und in dieser Selbstaffirmation eine gewisse Entbundenheit von fremder Macht offenbaret, welche Offenbarung, gegen anderes Seyn gerichtet, eine Negation des andern Seyns ist. Die Naturdinge vollziehen diese Selbstaffirmation und Negation nur auf eine blinde, ihnen selbst unbewußte, und nothwendige Weise, weil sie als göttliche Nichtichsgedanken von Gott dem Denkenden nicht als Subject gedacht und gewollt und gesetzt sind; der Geist aber als Subject von Gott gedacht und gewollt und gesetzt, d. h. so gedacht, gewollt und gesetzt, daß er sich seinen eigenen Erscheinungen oder Thätigkeitsäußerungen unterstelle, und sonach nicht blos um seine Erscheinungen wisse, sondern auch diese aus sich als dem Seyn erfasse und begreife, und dadurch sich in sich selbst besitze: der Geist vollzieht die in seinem Wesen wesentlich liegende Selbstaffirmation und Negation in einer Weise, worin er als ein in seinem Wissen um sich zugleich sich in sich selbst besitzendes Princip in seinem äußeren Wechselverhältnisse nicht aus sich bestimmt wird, wie die Naturdinge aus sich nach Richtung und Zweck bestimmt werden, sondern sich aus sich bestimmt, so daß die Weise und die Richtung seines Sichbestimmens von ihm abhängt. In diesem Vermögen, sich selbst zu bestimmen, besteht des Geistes metaphysische Freiheit, und diese gehört so zum Wesen des Willens, daß der Wille nur Wille ist durch sein Selbstwollen. Wenn er, — eine Anregung vorausgesetzt, — zum Wollen kommen soll, so kommt er nur dadurch dazu, daß er selber will. Will er, so will er, weil er will, und will er nicht, so will er nicht, weil er nicht will; aber — und so sehr ist das Wollen als sein Sichdurchsichbestimmen sein Wesen — auch wenn er nicht will, will er nicht nicht, sondern auch sein Nichtwollen ist ein Wollen, weil ein Wollen, worin er sich gegen den Vollzug dieser oder jener an ihn gemachten Foderung sträubt, also den Nichtvollzug will. Das Wollen schließt daher schlechterdings jeden Zwang aus [1]). Im Willen besitzt sich der Geist in seiner Vollkraft;

---

[1]) „Nobis autem voluntas nostra notissima est; neque enim scirem me velle, si, quid sit voluntas ipsa, nescirem. Definitur itaque isto modo: Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum. Cur ergo ita tunc definire non possem? An erat difficile videre, invitum volenti esse contrarium ita, ut contrarium sinistrum dextro esse dicimus, non ut nigrum

im Willen concentrirt sich seine ganze Persönlichkeit [2]), und liegt sein Vorzug vor den Naturdingen, weil er durch ihn, wegen der Verbundenheit desselben mit der Intelligenz, mit Bewußtseyn und Freiheit im Dienste Gottes steht, und seine Herrschaft über dieselben übet, während jene den göttlichen Willen ohne selbstiges Wissen und ohne selbstiges Wollen, und darum lediglich unter die Nothwendigkeit gestellt, darleben [3]). Allein der Geist, welcher als reali-

---

albo? Nam eadem res simul et nigra et alba esse non potest; duorum autem in medio quisque positus ad alterum sinister est, ad alterum dexter; simul quidem utrumque unus homo potest, sed simul utrumque ad unum hominem nullo modo potest. Ita invitus et volens simul esse quidem unus animus potest, sed unum atque idem nolle simul et velle non potest. Cum enim quisque invitus aliquid facit, si eum roges, utrum id facere velit, nolle se dicit; item si roges, utrum id velit, non facere, velle respondet. Ita invitum ad faciendum, ad non faciendum autem volentem reperies. — — Restat, ut volens a cogente sit liber, etiamsi se quispiam cogi putet. Et hoc enim modo omnis, qui volens facit, non cogitur, et omnis, qui non cogitur, aut volens facit, aut non facit." — De duab. anim. c. 10 n. 14. „Non enim negare possumus habere nos potestatem, nisi dum nobis non adest quod volumus: dum autem volumus, si voluntas ipsa deest nobis, non utique volumus. Quod si fieri non potest, ut dum volumus non velimus, adest utique voluntas volentibus: nec aliud quidquam est in potestate, nisi quod volentibus adest. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus." De lib. arb. III, 3 n. 8. „Wollen und frei Wollen," sagt auch Staudenmaier (Dogm. III. Bd. II. Abth. S. 625) unter Hinweisung auf die innerste Natur des wollenden Geistes, „sind ganz identische Begriffe." „Si autem nolunt, . . . voluntate sua nolunt." Aug. de act. cum Fel. Man. II, 5.

2) „Nihil aliud habeo quàm voluntatem." Soliloqu. I, 1 n. 5. „Nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est." De lib. arb. III, 3 n. 7. „Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est?" De lib. arb. I, 12 n. 26. „Voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt." De Civ. Dei XIV, 6.

3) „Fecit hominem ad imaginem suam, ut, quem-

firter göttlicher Gedanke und göttlicher Wille seine objective Bestimmung in sich trägt, ist seiner Natur nach bestimmt, wie um diese Bestimmung zu wissen, so auch sie selber zu wollen, und durch subjective Willensentschließung und Bethätigung subjectiv wirklich zu machen. Weil nun, wie vorhin schon bemerkt ward, sein Wollen, um sein Wollen zu seyn, unter keine Nothwendigkeit gestellt seyn kann, so gestaltet sich zum Behufe seiner subjectiven Entscheidung seine metaphysische Freiheit der Selbstbestimmung von selbst zu einem Wahlvermögen, indem seine Selbstdifferenzirung der göttlichen Idee gemäß, wie er von Seite der Intelligenz aus wohl weiß, zwar positiv ausfallen soll, aber von Seite des Willens aus nicht nothwendig so ausfallen muß, sondern je nach seiner Selbstbestimmung auch negativ ausfallen kann[4]), da es im Begriffe einer in der Selbstentscheidung begriffenen Selbstbestimmung liegt, daß sie unabhängig von äußerem und innerem Zwange sich durch sich schlüssig mache, in die objective Bestimmung einzutreten, wobei es ihr eben wegen der Abwesenheit aller zwingenden Nothwendigkeit, von selbst möglich ist, sich auch gegentheilig zu entschließen[5]). In der göttlichen Idee liegt aber nicht, daß der

---

admodum ipse per omnipotentiam suam praeest universae creaturae, sic homo per intelligentiam, qua etiam creatorem suum cognoscit et colit, praeesset omnibus terrenis animalibus. — — Hominibus dedit liberum arbitrium, ut non servili necessitate, sed ingenua voluntate Deum colerent." — De catechiz. rud. c. 18 n. 29.30. — „Liberum arbitrium si non haberet, in natura rerum minus excelleret". — De gen. ad litt. VII, 26. „Non enim esset optimus, si Dei praeceptis necessitate, non voluntate serviret." De agone christ. c. 10. „Video habere animas liberum voluntatis arbitrium; tales enim servos suos meliores esse Deus judicavit, si ei servirent liberaliter, quod nullo modo fieri posset, si non voluntate, sed necessitate servirent." — De vera relig. c. 14 n. 27. — „Omnia bona in suo genere condidit: animam habentem liberum arbitrium, sub se ipso et supra cetera collocavit; ut si serviret superiori, dominaretur inferiori." De act. cum Felic. Man. II, 4.

[4]) Ueber das Verhältniß der Intelligenz zum Willen in der Verwirklichung der Idee des Guten: s. Staudenmaier a. a. O. S. 647 ff.

[5]) „Quòd si voluntas inerat, profecto inerat cogente nullo motus animi ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum. Hoc autem aliquid, aut bonum erat, aut bonum putabatur: non enim aliter appeti posset." De

Wille sich gegentheilig entscheide: denn da hätte Gott, im Widerspruche mit sich selbst, das Böse selbst gewollt, und wäre selber die Ursache des Bösen; sondern in der Idee liegt, daß der Wille die Möglichkeit, in der Selbstbestimmung auch den entgegengesetzten Weg einzuschlagen, negire [6]), dagegen unbedingt und rückhaltlos an das Gute sich hingebe, und dieses so in sich aufnehme, daß es in ihm herrschend werde. Folgt er dieser seiner Bestimmung, so geht ihm seine Freiheit der Wahl über in die Freiheit des Seyns, welche auch die ideale Freiheit oder die Freiheit als Zustand genannt wird, und worin der Mensch nach allen Seiten hin seine

duab. anim. c. 12 n. 16. „Illae animae quidquid faciunt, si natura, non voluntate faciunt, id est; si libero et ad faciendum et ad non faciendum motu animi carent;... peccatum earum tenere non possumus.“ L. c. num. 17. „Liberum habemus arbitrium faciendi aliquid, vel non faciendi.“ Contra Fortun. Man. disput. II n. 22. „Habet in potestate vel consentire vel non consentire.“ Contra Secundin. Man. c. 19. „Habet unusquisque in voluntate aut eligere quae bona sunt, et esse arbor bona; aut eligere quae mala sunt, et arbor esse mala.“ De act. cum Felic. Man. II, 4. „Velle enim et nolle propriae voluntatis est.“ De grat. et lib. arb. c. 3. „Voluntatis arbitrium.. huc atque illuc liberum flectitur.“ De pecc. merit. etc. II, 18 n. 30.

[6]) Dem creatürlichen Geiste gründet seine wahre Selbstheit nur da, wo ihm sein Ursprung ist, und wohin ihm sein Ziel und Ende geht, nämlich in Gott; allein in der Ausübung seiner Selbstbestimmung zum Behufe seiner Selbstentscheidung kann er durch eine falsche Selbstbejahung seine Selbstheit außer Gott suchen und außer Gott stellen; weil aber dann diese Selbstbejahung offenbar gegen Gott eine Verneinung ist, so erfährt sie nothwendig von Gott entgegen eine Verneinung d. h. Verwerfung. Es ist daher dem creatürlichen Geiste eine in seinem Wesen liegende Aufgabe, die ihm mögliche falsche oder außergöttliche Selbstheit zu negiren, um für die ethische Selbstverneinung dann die göttliche Bejahung zu erhalten, oder durch das Wollen und Vollziehen des göttlichen Willens seine wahre, in alle Ewigkeit gesicherte und selige, weil von Gott bejahte, Selbstheit in der Einheit mit Gott zu poniren, und um diese Aufgabe der ethischen Selbstverneinung aus dem Wesen des Geistes selbst nachzuweisen, weiset Günther (Peregrin's Gastmahl ꝛc. S. 155 f.) mit gewohntem Tiefblicke auf des creatürlichen Seyns Ursprung hin, und sagt: „So wie die Creatur in ihrem Ausgangspunkte in Gott als sein Gedanke wurzelt; so muß die Creatur in ihrem End-Zielpunkte ebenfalls in Gott eingehen; und

ideegemäße Vollendung hat[7]). Wenn nun Wiggers[8]) behauptet, daß Augustinus die Freiheit als Wahlvermögen mit der Freiheit als Zustand verwechselt habe, so ist eine solche Behauptung ganz unwahr, und um so unbegreiflicher, da gerade Augustinus den Pelagianern das zum Vorwurfe machte, daß sie, wie Wiggers selbst anführt[9]), die Freiheit nur als possibilitas boni et mali bestimmten, und aus dieser Begriffsbestimmung er ihnen mit seinem logischen Scharfsinne die Folgerung zog: Also ist Gott nicht frei, und sind die Seligen im Himmel nicht frei, da man bei ihnen keine possibilitas boni et mali annehmen kann[10]). Da kann man doch

---

sowie jener Gedanke in Gott, als Lebenskeim der Creatur, seine Selbstverneinung war, so ist der Eingang der Creatur (die um sich und um Gott weiß) ihre ethische Verneinung."

[7]) Ein Mehreres über diese Freiheitslehre siehe: Staudenmaier a. a. O. I. Abth. S. 207 — 217; II. Abth. S. 614 — 647.

[8]) A. a. O. II. Th. S. 383.

[9]) I. Th. S. 165 unter Bezugnahme auf Augustin's Op. imperf. contra Jul. III, 120; VI, 10.

[10]) Augustinus hat in seine so eben genannte Schrift die Definitionen des Pelagianers Julian von der Freiheit wörtlich aufgenommen. So sagt dieser I, 78. 82: „Libertas arbitrii, possibilitas est vel admittendi vel vitandi peccati, expers cogentis necessitatis;" oder III, 109: „In quo est hoc, inquam, arbitrium liberum...? Sine dubio, in eo ut possibile sit homini voluntatem suam, sine aliquo inevitabili naturalium coactu, vel immittere in crimen, vel a crimine cohibere;" oder VI, 9: „Liberum arbitrium non est aliud quàm possibilitas peccandi et non peccandi." Hierauf antwortet Augustinus I, 100: „Si liberum non est, nisi quod duo potest velle, id est, et bonum et malum; liber Deus non est, qui malum non potest velle;" oder I, 102: „Ergo nec in Deo est arbitrii libertas, quia malum facere non potest, sicut negare se ipsum non potest: qui et nobis summo illo praemio largiturus est, ut non quidem ipsi Deo, sed tamen Angelis ejus aequales, nec nos peccare possimus. Hoc enim eis post lapsum diaboli pro merito bonae voluntatis, qua in veritate steterunt, donasse credendus est, ut postea nullus per liberum arbitrium novus diabolus fieret" — cf. III, 120; V, 38: „Hoc putas ad naturam liberi arbitrii pertinere, ut possit utrumque, et peccare scilicet, et non peccare; et in hoc existimas hominem factum ad imaginem Dei, cum Deus ipse non possit utrumque...: sed in ipso Deo summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest;" VI, 10: „Qua definitione primum ipsi Deo liberum arbitrium abstulisti, quem non ne-

wahrlich nicht sagen, daß er Freiheit als Vermögen und Freiheit als Zustand verwechselt habe; ja er hat vielmehr den Begriff der Freiheit als Zustand im Unterschiede von dem der Freiheit der Wahl ganz rein und bestimmt gefaßt, und vollkommen erschöpft. Die Freiheit als Zustand ist ihm erst die eigentliche oder wahre Freiheit, und er unterscheidet in ihr ein zweifaches Moment: ein negatives und ein positives. Das erstere besteht im Freiseyn von der Liebe zu den vergänglichen Dingen, von der Sünde, von der Herrschaft der Ungerechtigkeit, des Todes und des Teufels [11]. Darum ist der Gute allein frei, auch wenn er äußerlich ein Sklave ist, wie hinwieder der äußerlich Freieste ein Sklave ist, wenn er schlecht ist; und so vieler Herren Sklave ist, als er Lastern dienet [12]. Hienieden ist jedoch diese Freiheit erst im Werden; volle Wahrheit wird sie erst drüben im Lande der Seligen, wo der Geist selbst dem Reize des Bösen unzugänglich ist [13]. Das positive Moment in der Freiheit als Zu-

gas.. non posse peccare. Deinde ipsi Sancti in regno ejus liberum arbitrium perdituri sunt, ubi peccare non poterunt;" cf. n. 11. 19.

[11]) „Quem ergo delectat libertas, ab amore mutabilium rerum liber esse appetat." De vera relig. c. 48. „Vera libertas, quae nos ab iniquitatis et mortis et diaboli dominatu liberos facit." De Civ. Dei V, 18 n. 1. „Voluntatis arbitrium tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit." L. c. XIV, 11 n. 1. „Prima est ergo libertas, carere criminibus." Tract. 41 in Ev. Joan. 8 n. 9. „Quomodo enim libera est (voluntas), cui dominatur iniquitas?" Ep. 157 ad Hilar. n. 8.

[12]) „Bonus etiamsi serviat, liber est: malus autem etiamsi regnet, servus est; nec unius hominis, sed quod est gravius, tot dominorum, quot vitiorum." De Civ. Dei IV, 3.

[13]) „Nondum tota, nondum pura, nondum plena libertas, quia nondum aeternitas. Habemus enim ex parte infirmitatem, ex parte accepimus libertatem." Tract. 41 in Ev. Joan. n. 10. „Nec ideo liberum arbitrium non habebunt, quia peccata eos delectare non poterunt. Magis quippe erit liberum, a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatum." De Civ. Dei XXII, 30 n. 3. „Veritas quidem nulla vera est nisi beatorum, et legi aeternae adhaerentium." De lib. arb. I, 15 n. 32. „Tunc felicius liberi erimus, quando non poterimus servire peccato, sicut nec ipse Deus: sed nos ipsius gratia, ille vero sua natura." Op. imperf. contra Jul. VI, 19; cf.

stand ist dem Augustinus das, was man die Gesundheit der Seele nennt, d. h. die durchgängige Einheit und Harmonie ihrer niederen und höheren Kräfte mit dem göttlichen Willen, in welchen diese eingegangen sind, und von welchem als dem höheren Principe sie durchlebt werden, oder mit andern Worten: die volle Gerechtigkeit verbunden mit der Unsterblichkeit [14]); jenes subjective Streben, worin das Gute und Heilige so ausschließlich herrschet, daß das Gegentheil gar nicht mehr möglich ist, oder, wie Günther [15]) sich ausdrückt, jenes „Vermögen zum Guten, ohne Möglichkeit des Mißbrauchs;“ jene Willensstärke, welcher in Folge der Geeintheit mit Gott sich das ursprüngliche posse non peccare in ein non posse peccare verwandelt und worin, um mit Staudenmaier [16]) zu reden, „die Freiheit den Charakter des Nothwendigen und mit diesem den Charakter des Ewigen angenommen hat [17]),“ — eine Nothwendigkeit, welche

---

Enchir. c. 105. „Erit ergo illius Civitatis et una in omnibus, et inseparabilis in singulis voluntas libera, ab omni malo liberata, et impleta omni bono, fruens indeficienter aeternorum jocunditate gaudiorum, oblita culparum, oblita poenarum; nec tamen ideo suae liberationis oblita, ut liberatori suo non sit grata.“ De Civ. Dei l. c.

[14]) „Ipsa enim sanitas est vera libertas, quae non perisset, si bona permansisset voluntas.“ De perfect. justit. c. 4. rat 9. „Per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium justitiae dilectio, per justitiae dilectionem legis operatio.“ De spir. et litt. c. 30. „Haec enim voluntas libera tanto erit liberior, quanto sanior: tanto autem sanior, quanto divinae misericordiae gratiaeque subjectior.“ Ep. 157 ad Hilar. n. 8. „Libertas quidem periit per peccatum, sed illa quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam.“ Contra duas epp. Pelagg. I, 2 n. 5.

[15]) Der letzte Symboliker ꝛc. Wien 1834 S. 55.

[16]) A. a. O. Abth. I. S. 215.

[17]) „Quid erit autem liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato, quae futura erat et homini, sicut facta est Angelis sanctis, merces meriti?“ De corrept. et grat. c. 11 n. 32. „Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare; novissima erit multo major, non posse peccare; prima immortalitas erat, posse non mori; novissima erit multo major, non posse mori: prima

eine vom Willen selbst gewollte ist, und worin die Seele sich erst vollkommen glücklich fühlt [18]).

Damit wäre der Begriff der Freiheit aus dem Wesen des Geistes nach seinem ganzen Inhalte bestimmt, und es läge nunmehr nahe, auf den Menschen der lebendigen concreten Wirklichkeit zu blicken, und zu sehen, wie Augustinus in ihm die Freiheit erkannte; allein es dürfte hier nicht an ungeeignetem Orte seyn, zuvor noch im Allgemeinen das Verhältniß darzulegen, in welchem derselbe sich die Freiheit des endlichen Geistes und das göttliche Vorherwissen zu einander dachte.

§. 3.

Verhältniß zwischen der Freiheit der vernünftigen Creatur und dem göttlichen Vorherwissen.

Einem so umsichtigen Denker, wie Augustinus, konnte die Frage nicht entgehen, wie bei einem göttlichen Vorherwissen auf Seite der

erat perseverantiae potestas, bonum posse non deserere; novissima erit felicitas perseverantiae, bonum non posse deserere.“ L. c. cap. 12 n. 33. „Primum liberum arbitrium, quod homini datum est, quando primum creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare: hoc autem novissimum eo potentius erit, quo peccare non poterit. Verum hoc quoque Dei munere, non suae possibilitate naturae. Aliud est enim, esse Deum; aliud, participem Dei. Deus naturâ peccare non potest; particeps vero Dei ab illo accipit, ut peccare non possit.“ De Civ. Dei XXII, 30 n. 3; cf. Enchir. de fide, spe et caritate c. 104 — 107.

[18]) „Secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas, donec tota sanetur infirmitas, et accipiatur tanta libertas, in qua sicut necesse est permaneat beate vivendi voluntas, ita ut sit etiam bene vivendi et numquam peccandi voluntaria felixque necessitas.“ De perfect. justit. c. 4 rat. 9. „Die wahre Freiheit,“ sagt auch Schelling philos. Schriften I Bd. S. 477, „ist im Einklang einer heiligen Nothwendigkeit;“ nur ist diese Schelling'sche Nothwendigkeit keine voluntaria (persönlich frei gewollte) im Sinne Augustin's, sondern nur in dem pantheistischen Sinne, wonach das individuellpersönliche Seyn sich wieder in die Ureinheit auflös't (s. Philos. u. Relig. rc. S. 55. 72), wie denn auch Schelling ebendaselbst (S. 69) das einen „klaren Mißverstand“ nennet, „die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen, und gleichwohl individuell fortdauern zu lassen.“

Creatur noch eine Freiheit des Willens möglich sey, und er stellte sich diese Frage in der Form folgenden Einwurfes:

Was Gott vorausgesehen hat, das kann um der Unfehlbarkeit seines Vorherwissens willen nicht nicht geschehen, sondern es muß geschehen, und es kann auch nicht anders, als, sondern muß so geschehen, wie es von Ihm vorhergesehen worden ist; denn geschähe es nicht, oder geschähe es anders: so wäre ja sein Vorherwissen kein Vorherwissen, es wäre ein irrthümliches, und schon im Begriffe vernichtet. Da also das von Gott Vorausgesehene kommen und so kommen muß, wie es vorausgesehen worden ist: so ist, wie es scheint, der Wille an dasselbe gebunden, und seinerseits nicht mehr dahin frei, auch anders zu wollen und zu handeln, sondern es besteht für ihn eine unausweichliche Nothwendigkeit. Ein göttliches Vorherwissen und eine creatürliche Freiheit scheinen daher völlig unvereinbar mit einander zu seyn, so daß man entweder diese oder jenes aufgeben muß[1]).

---

[1]) „Si praescita sunt omnia futura, hoc ordine venient, quo ventura esse praescita sunt: et si hoc ordine venient, certus est ordo rerum praescienti Deo: et si certus est ordo rerum, certus est ordo caussarum; non enim aliquid fieri potest, quod non aliqua efficiens caussa praecesserit: si autem certus est ordo caussarum, quo fit omne quod fit, fato, inquit, fiunt omnia quae fiunt. Quod si ita est, nihil est in nostra potestate, nullumque est arbitrium voluntatis.“ De Civ. Dei V, 9 n. 2. „Quae cum ita sint, ineffabiliter me movet, quomodo fieri possit, ut et Deus praescius sit omnium futurorum, et nos nulla necessitate peccemus. Quisquis enim dixerit aliter evenire posse aliquid quam Deus ante praescivit, praescientiam Dei destruere insanissima impietate molitur. Quapropter si praescivit Deus....., necesse erat id fieri, quod futurum esse praesciebat Deus. Quomodo est igitur voluntas libera ubi tam inevitabilis apparet necessitas.“ De lib. arb. III, 2 n. 4. „Praescientia si non certa praenoscit, utique nulla est.“ L. c. cap. 4 n. 10. „Miraris, quomodo non sint contraria et repugnantia, ut et Deus praescius sit omnium futurorum, et nos non necessitate, sed voluntate peccemus. Si enim praescius est Deus, inquis, peccaturum esse hominem, necesse est ut peccet: si autem necesse est, non ergo est in peccando voluntatis arbitrium, sed potius inevitabilis et fixa necessitas. Qua ratiocinatione.. aut Deus futurorum omnium praescius impie negetur, aut si hoc negare non possumus, fateamur non voluntate, sed necessitate peccari.“ L. c.

Der Schein von Begründetheit, welchen dieser Einwurf mit sich führt, mochte Andere täuschen oder doch in Verlegenheit bringen, und hat auch Manche getäuscht, Manche in Verlegenheit gebracht [2]), aber einen Augustinus nicht; dieser hat vielmehr mit seinem scharfen Verstande das Verhältniß zwischen dem göttlichen Vorherwissen und dem creatürlichen freien Willen klar eingesehen, und eben so klar ausgesprochen. Er sagt:

Ja, Gott weiß gegenüber dem creatürlichen Willen voraus, was dieser wollen wird, und wüßte Er das nicht voraus, so wäre Er nicht Gott; der Mensch hingegen weiß nicht mit Bestimmtheit voraus, was er wollen wird, ja er weiß nicht einmal für den kommenden Tag voraus, was er an demselben wollen wird; denn das hängt von den veranlassenden Umständen ab, die er nicht voraussieht [3]). Wenn nun diese Anlässe da sind, will er dann das, was er will, nicht wirklich mit seinem Willen, d. h. mit Selbstbestimmung aus sich und durch sich, oder wird er sagen wollen, daß er das, was er will, nicht mit seinem Willen will? Solches zu sagen könnte nur einem Wahnsinnigen beikommen. Also was der Mensch will, will er mit seinem Willen, also unabhängig von äußerem und innerem Zwange oder frei. Nun was Gott vorausgesehen hat, ist eben dieser Wille, wie er dieses oder jenes will oder

---

cap. 3 n. 6. „Si praescivit Deus futuram voluntatem meam, quoniam nihil aliter potest fieri quam praescivit, necesse est ut velim quod ille praescivit: si autem necesse est, non jam voluntate, sed necessitate id me velle fatendum est.“ L. c. num. 8.

[2]) „Verumtamen maximam partem hominum ista quaestione torqueri non ob aliud crediderim, nisi quia non pie quaerunt, velociores que sunt ad excusationem quam ad confessionem peccatorum suorum.“ L. c. cap. 2 n. 5. „In has angustias coartat animum religiosum, et unum eligat e duobus, aut esse aliquid in nostra voluntate, aut esse praescientiam futurorum; quoniam utrumque arbitratur esse non posse, sed si alterum confirmabitur, alterum tolli; si elegerimus praescientiam futurorum, tolli voluntatis arbitrium; si elegerimus voluntatis arbitrium, tolli praescientiam futurorum.“ De Civ. Dei V, 9 n. 2.

[3]) „Deum dicimus omnia scire antequam fiant... Qui enim non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus.“ De Civ. Dei V, 9 n. 3. 4. „Expergiscere tandem, teque ipsum paululum intuere et dic mihi, si potes, qualem sis habiturus cras voluntatem..? E. Nescio. A. Quid, Deum

auch nicht will, und lediglich durch seine Selbstbestimmung will, und es ist gar nicht abzusehen, wie dieses Voraussehen für den Willen eine zwingende Nöthigung mit sich führen soll. Der Wille will ja, was er will, auf Grund seiner Selbstbestimmung hin; er will, nicht weil Gott es vorausgesehen hat, sondern umgekehrt Gott hat es vorausgesehen, weil er will; denn Gott hat den Willen vorausgesehen[4]). Das göttliche Vorherwissen steht daher zum creatürlichen Willen nicht einmal in irgend einem ursachlichen, geschweige in einem nöthigenden Verhältnisse, sondern es verhält sich vielmehr zum Zukünftigen, als wie das menschliche Gedächtniß zum Vergangenen. So wenig im Gedächtnisse der Grund

itidem nescire hoc putas? E. Nullo modo id putaverim. A. Si ergo voluntatem tuam crastinam novit, et omnium hominum, sive qui sunt, sive qui futuri sunt, futuras praevidet voluntates." De lib. arb. III, 3 n. 6.

[4]) „Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus praesto est. Et ideo recte possumus dicere, non voluntate senescimus, sed necessitate; aut non voluntate morimur, sed necessitate; et si quid aliud hujusmodi: non voluntate autem volumus, quis vel delirus audeat dicere? Quamobrem quamvis praesciat Deus nostras voluntates futuras: non ex eo tamen conficitur, ut non voluntate aliquid velimus. Non propterea voluntas non erit, quoniam Deus eam futuram esse praescivit." De lib. arb. III, n. 7. „Quod si fieri non potest, ut dum volumus non velimus, adest utique voluntas volentibus: nec aliud quidquam est in potestate, nisi quod volentibus adest. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus. Ita fit ut et Deum non negemus esse praescium omnium futurorum, et nos tamen velimus quod volumus. Cum enim sit praescius voluntatis nostrae, cujus est praescius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est praescius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit. Ergo et potestatis est praescius. Non igitur per ejus praescientiam mihi potestas adimitur, quae propterea mihi certior aderit, quia ille cujus praescientia non fallitur, adfuturam mihi esse praescivit. E. Ecce jam non nego ita necesse fieri quaecumque praescivit Deus, . . . ut maneat tamen nobis voluntas libera, atque in nostra posita potestate." L. c. num. 8.

liegt, daß das geschah, was geschehen ist: eben so wenig liegt im göttlichen Vorherwissen der Grund, daß das geschehe, was geschehen wird [5]). So z. B. hat Gott den Unglauben der Juden vorausgesehen, und durch den Propheten auch vorausgesagt; allein deßwegen ist ihr Unglaube nicht sein Werk, sondern ihr Werk. Er hat nur vorausgesehen, was sie wollten; hätten sie statt des Bösen das Gute gewollt, so hätte Er eben dieses vorausgesehen [6]). Gott hat den Menschen mit einem gewissen Maaße von Kraft ausgerüstet, und welchen Gebrauch dieser davon machen wird: das hängt von diesem selber ab, und ist auch dem göttlichen Wissen schon zum Voraus klar und aufgedeckt [7]), und wenn zum Behufe der einheitlichen Welt-Regierung die Causalitäten alle im göttlichen Den-

---

[5]) „Sicut itaque non sibi adversantur haec duo, ut tu praescientia tua noveris, quod alius sua voluntate facturus est: ita Deus neminem ad peccandum cogens, praevidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt.“ L. c. cap. 4 n. 10. „Sicut enim tu memoria tua non cogis facta esse quae praeterierunt: sic Deus praescientia sua non cogit facienda, quae futura sunt... Deus omnia quorum ipse auctor est praescit, nec tamen omnium quae praescit ipse auctor est.“ L. c. num. 11.

[6]) „Quibus respondemus, Dominum praescium futurorum, per Prophetam praedixisse infidelitatem Judaeorum: praedixisse tamen, non fecisse. Non enim propterea quemquam Deus ad peccandum cogit, quia futura hominum peccata jam novit. Ipsorum enim praescivit peccata, non sua: non cujusquam alterius, sed ipsorum. Quapropter si ea quae ille praescivit ipsorum, non sunt ipsorum; non vere ille praescivit: sed quia illius praescientia falli non potest; sine dubio non alius, sed ipsi peccant, quos Deus peccaturos esse praescivit. Fecerunt ergo peccatum Judaei, quod eos non compulit facere, cui peccatum non placet, sed facturos esse praedixit, quem nihil latet. Et ideo si non malum, sed bonum facere voluissent, non prohiberentur: et hoc facturi praeviderentur ab eo qui novit quid sit quisque facturus, et quid ei sit pro ejus opere redditurus.“ Tract. 53 in Ev. Joan. 12 n. 4; cf. de Civ. Dei V, 10 n. 2.

[7]) „Voluntates nostrae tantum valent, quantum Deus eas valere voluit atque praescivit: et ideo quidquid valent, certissime valent; et quod facturae sunt, ipsae omnino facturae sunt: quia valituras atque facturas ille praescivit, cujus praescientia falli non potest.“ De Civ. Dei V, 9 n. 4.

ken und Erkennen schon zum Voraus geordnet sind: so liegt darin für die freien Willen keine Gefährdung, indem die freien Willen selbst schon mit in die Causalitäts-Reihe aufgenommen sind [8]).

Richtiger hätte Augustinus das Verhältniß zwischen dem göttlichen Vorherwissen und dem creatürlichen freien Willen wohl nimmer fassen, und nimmer klarer darlegen können, als er es wirklich gethan hat, und gegen seine ungemein lichte und durchaus freie Auffassung sticht Luther's und Calvin's finstere, enge und beschränkte Auffassungsweise entsetzlich ab. Auf Luther paßt ganz vollkommen Augustin's Aeußerung: „Utrumque arbitratur esse non posse, sed si alterum confirmabitur, alterum tolli; si elegerimus praescientiam futurorum, tolli voluntatis arbitrium; si elegerimus voluntatis arbitrium, tolli praescientiam futurorum [9]).“ Er sagt nämlich: „Entweder Gott feilet mit seiner versehung und jrret durch sein wircken (das unmüglich ist) oder wir müssen thun, und mit uns schaffen und thun lassen, wie seine ewige versehung und wirckung wil [10]).“ Er sieht also hier ein Verhältniß schlechthiniger Unvereinbarkeit, und unfähig, in der Speculation bis dahin vorzudringen, wo das ganze Verhältniß sich ganz einfach und natürlich aufklärt, weiß er sich nicht anders zu helfen, als dadurch, daß er Eines von beiden preisgibt [11]). Das Vorherwissen auf Seite Gottes kann er nicht aufgeben, da „das unmüglich ist:“ also bleibt ihm scheinbar folgerecht nichts Anderes übrig, als:

---

[8]) „Ordinem autem caussarum, ubi voluntas Dei plurimum potest, neque negamus, neque fati vocabulo nuncupamus .... Non est autem consequens, ut si Deo certus est omnium ordo caussarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe nostrae voluntates in caussarum ordine sunt, qui certus est Deo ejusque praescientia continetur; quoniam et humanae voluntates humanorum operum caussae sunt. Atque ita qui omnes rerum caussas praescivit, profecto in eis caussis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum caussas esse praescivit.“ L. c. num. 3.

[9]) De Civ. Dei V, 9 n. 2.

[10]) Der Bücher des Ehrnwirdigen Herrn Doctoris Martini Lutheri, VI teil, Witteberg 1553, fol. 527 f.

[11]) Von Cicero, welcher in Ansehung dieser Frage in gleicher Klemme war, merket Augustinus l. c. an: „Ipse itaque ut vir magnus et doctus, et vitae humanae plurimum ac peritissime

die menschliche Freiheit aufzugeben, da ihm beide so wenig vereinbar sind, als wie Feuer und Wasser. „So an Gott eine ewige versehung ist, so mus auch von not das geschehen, das er versihet, nach dem das vor aus der Schrifft gewis ist, das Gott nicht jrret, auch nicht feilen kan. Ich bekenne es wol selbs, das es eine schwere frage, ja unmüglich zu entscheiden ist, wenn du es beides sagen und setzen wilt, nemlich das der Mensch einen freien Willen hat, und das auch Gott von ewigkeit alles versehen hat, Denn das ist freilich schweer und unmüglich, das zwey Ding, die stracks oder gantz, und wie wasser und fewr, widereinander sind, solten eins oder nicht widereinander sein, Oder das einerley einfaltige zal, zugleich solte neun und zehen sein" [12]. Schon der Begriff, welchen Luther von der göttlichen Allmacht hat, läßt ihm auf Seite der Creatur keine Freiheit zu; denn, sagt er, „ein spöttlicher Gott würde es seyn, wenn er nicht allein alles vermöchte und thete, wenn etwas on jn geschehe," und nun Allmacht und Vorherwissen zusammen vernichten nach ihm die Willensfreiheit von Grund aus: „Ja die zwey stück die allmechtige gewalt und die ewige versehung, die vertilgen zu grund den freien willen, das nicht ein herlin da bleibet" [13]. Hieraus begreifen sich vollkommen seine Aeußerungen über Thatsachen der heiligen Geschichte, z. B.: „So da aber in Pharaone gewest were ein verruckliche freiheit des freien Willens, die sich auff ein teil hette wenden mügen, so hette Gott nicht so gewis können zuvor sagen Pharaonis verstockung" [14) —

consulens ex his duobus elegit liberum voluntatis arbitrium: quod ut confirmaretur, negavit praescientiam futurorum: atque ita dum vult facere liberos, fecit sacrilegos —," und sagt dann vom christlichen Denker: „Religiosus autem animus utrumque eligit, utrumque confitetur, et fide pietatis utrumque confirmat." „Nos adversus istos sacrilegos ausus atque impios, et Deum dicimus omnia scire, antequam fiant; et voluntate nos facere, quidquid a nobis non nisi volentibus fieri sentimus et novimus." L. c. num. 3; cf. cap. 10 n. 2, wo es unter Anderm heißt: „Utrumque amplectimur, utrumque fideliter et veraciter confitemur; illud, ut bene credamus; hoc, ut bene vivamus."

12) A. a. O.

13) A. a. O.

14) A. a. O. fol. 525.

oder über den Verrath des Judas Iskariot: „Aber die Diatribe [15]) tichte, dencke, trachte, singe, sage was sie wil, hat Gott von ewigkeit versehen, das Judas hat sollen a) ein Verreter werden, so hat er müssen verraten, und ist nicht in Judas oder einiger Creatur gewalt gewest, das anders zu machen oder den willen zu endern b), wie wol er das gethan hat mit willen und nicht gezwungen c). Aber das wollen

---

[15]) D. i. die Schrift des Erasmus de libero arbitrio.

a) Dem Luther hat also das Vorhersehen einen positiv bestimmenden Charakter; dem Augustinus hingegen ist das Vorherwissen auch nur ein Vorher-wissen, weil es geschieht, nicht aber ein Vorherbestimmen, daß es geschehe: „Quid est enim praescientia, nisi scientia futurorum?" De divers. quaest. ad Simplic. II, qu. 2 n. 2. „Nec timemus ne ideo non voluntate faciamus, quod voluntate facimus, quia id nos facturos ille praescivit, cujus praescientia falli non potest." De Civ. Dei V, 9 n. 1. „Non enim propterea quemquam Deus ad peccandum cogit, quia futura hominum peccata jam novit. Ipsorum enim praescivit peccata." Tract. 53 in Ev. Joan. 12 n. 4.

b) Hier bestand also im Willen keine freie Wahl, wonach es ihm möglich gewesen wäre, sich auch anders zu bestimmen, als er sich wirklich bestimmt hat. „Gottes versehung," sagt Luther a. a. O. f. 529 wiederholt, „ist unverrucklich, und der Judas wille konnte auch nicht anders wollen denn böses, wie oben beweist ist, wie könde doch Judas seinen willen endern?" Nach Luther also ist das Wollen vom Vorherwissen abhängig; nach Augustinus aber das Vorherwissen vom Wollen. Wozu der Wille sich durch sich entscheidet, das weiß Gott vorher; entscheidet sich derselbe statt zum Bösen zum Guten: dann weiß Gott dieses vorher. „Ille cujus praescientia falli non potest, non fortunam, non aliquid aliud, sed ipsum peccaturum esse praescivit. Qui si nolit, utique non peccat: sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit." De Civ. Dei V, 10 n. 2.

c) Ueber eine solche Logik ruft Augustinus aus: „O stultitiam singularem! Quomodo ergo non potest aliud fieri quàm praescivit Deus, si voluntas non erit, quam voluntatem futuram ille praesciverit? Omitto illud aeque monstruosum, quod paulo ante dixi eumdem hominem dicere, Necesse est ut ita velim, qui necessitate supposita auferre nititur voluntatem. Si enim necesse est ut velit, unde volet cum voluntas non erit?" De lib. arb. III, 3 n. 8. „Non voluntate autem volumus, quis vel delirus audeat dicere?" L. c. num. 7. „Quod si fieri non potest,

war an Judas Gottes werck, der durch seinen allmechtigen willen das reget, wie alle ander Creaturen" [16]). Die Unterscheidung der Schule zwischen der necessitas hypothetica und absoluta oder consequentiae und consequentis ist ihm ein „Sophistisch vergeblich spitzige fündlin," und der freie Wille überhaupt: „ein lauter Menschen fund und lugen," „nichts denn ein bloswort, von dreien syllaben, frei er will, freier will, denn es ist doch nicht mehr dahinden" [17]), und doch erdreistet er sich dem Erasmus gegenüber, welcher ihm nämlich außer den Manichäern einen Wiklef, einen Laurentius Valla als Meinungsgenossen vorgehalten hatte gegenüber jener durch Intelligenz und Frömmigkeit glänzenden Reihe von Namen, welche die Katholiken auf ihrer Seite zählen, und worunter natürlich Augustin nicht vergessen ist [18]), auf Augustinus sich zu berufen: „Auch Augustinus, den du übergehest, helt's auch mit mir" [19]). Nun inwieweit Augustinus es mit ihm hält, oder vielmehr wie sehr er von Augustinus trotz aller Berufung verurtheilt wird, wird sich noch mehr weiter unten zeigen. Dasselbe ist mit Calvin der Fall. Dieser erkennt in der vernünftigen Creatur so wenig, wie er, eine Freiheit an, ja bekämpft sie noch viel systematischer und consequenter, als er. Die Philosophen, sagt dieser andere Reformator, nehmen mit großer Einstimmigkeit im Willen eine Freiheit der Wahl an [20]), und von den kirchlichen Schriftstellern haben viele weit mehr, als billig ist, ihnen zugestimmt, ins-

---

ut dum volumus non velimus, adest utique voluntas volentibus: nec aliud quidquam est in potestate, nisi quod volentibus adest. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro quia est in potestate, libera est nobis." L. c. num. 8.

16) A. a. O. fol. 526.

17) f. 528. 529. 485.

18) Erasmi opp. tom. IX Basil. 1540 de lib. arb. pag. 1000.

19) f. 482.

20) „Philosophi sane magno consensu rationem in mente considere fingunt, quae instar lampadis consiliis omnibus praeluceat, et instar reginae voluntatem moderetur. — — — Voluntatem porro inter rationem et sensum mediam locant, sui scilicet juris et libertatis compotem, sive rationi obtemperare, sive sensui rapiendam se prostituere libeat." Instit. II, 2 n. 2; cf. n. 3.

besondere die griechischen [21]). Außer der göttlichen Macht, welche Allmacht ist, gibt es keine anderen Ursachen. Niedere Ursachen annehmen, verstößt gegen die Ehrerbietung, die man Gott schuldig ist, und seine Wirksamkeit blos auf die Natur einschränken, heißt Gott um seinen Ruhm, und sich um eine gar nützliche Lehre bringen [22]); vielmehr geschieht Alles, was geschieht, nach göttlichem

---

[21]) „Inter scriptores Ecclesiasticos tametsi nemo extitit qui non agnosceret et sanitatem rationis in homine graviter ex peccato vulneratam, et voluntatem pravis cupiditatibus valde implicitam esse: multi tamen eorum longe plus aequo philosophis accesserunt. — — — Graeci prae aliis, atque inter eos singulariter Chrysostomus, in extollenda humanae voluntatis facultate excesserunt. — — Nimis ergo philosophiee hac de re locuti sunt qui se Christi jactabant esse discipulos. Nam quasi adhuc integer staret homo (allein Calvin nahm, wie sich's zeigen wird, im Menschen vor dem Falle eben so wenig eine Willensfreiheit an), semper apud Latinos liberi arbitrii nomen extitit. Graecos vero non puduit multo arrogantius usurpare vocabulum; siquidem αὐτεξούσιον dixerunt, acsi potestas sui ipsius penes hominem fuisset." L. c. num. 4.

[22]) „Et sane omnipotentiam sibi vendicat ac deferri a nobis vult Deus, non qualem sophistae fingunt inanem, otiosam et fere sopitam: sed vigilem, efficacem, operosam, et quae in continuo actu versetur. — — Hoc solatio in rebus adversis se leniant fideles, nihil se perpeti nisi Dei ordinatione et mandato: quia sunt sub ejus manu. Quodsi Dei gubernatio sic extenditur ad omnia ejus opera, puerile cavillum est, eam includere in naturae influxu. Nec vero magis Deum sua gloria fraudant quàm seipsos utilissima doctrina, qui Dei providentiam coarctant tam angustis finibus." L. c. I, 16 n. 3. „Neque tamen interim ad causas inferiores vir pius connivebit." Ibid. cap. 17 n. 9. Die Lehre von einer Zulassung ist ihm eine tergiversatio: „Tergiversando itaque effugiunt, Dei tantum permissu, non etiam voluntate hoc fieri" — cap. 18 n. 1, ein eitles dummes Geschwätz: „Satis superque liquet nugari eos et ineptire qui in locum providentiae Dei nudam permissionem substituunt, acsi in specula sedens exspectaret fortuitos eventus: atque ita ejus judicia penderent ab hominum arbitrio" — l. c. (hier ist der Lehre von der Zulassung ein ganz falscher Begriff untergeschoben; denn was zugelassen wird, ist auch schon vorhergesehen, und sonach kein fortuitus eventus); eine nimis frivola solutio, eine diluta ac insipida interpretatio — l. c. num. 2. Gott, sagt er, ist kein müßiger Zuschauer, „dum aliquid vult permittere, ubi actualis (ut

Rathschlusse, nach göttlicher Anordnung, und kommt aus dem göttlichen Willen, und es beruht nur auf Täuschung, wenn der Mensch sich und Andere für die Ursache einer Handlung hält [23]. Der Mensch thut nichts ohne geheime göttliche Vorherbestimmung, und er wählt nichts, außer was Gott schon zum Voraus so gewollt hat [24]. Nach Calvin sieht daher Gott nicht voraus, was

ita loquar) voluntas intercedit, quae alioqui non posset censeri causa" — l. c. cap. 16 n. 8. Ihm tritt also an die Stelle des permittere das actualiter intercedere; aber er hat von der Zulassung wieder eine ganz falsche Vorstellung, wenn er meint, man denke sich Gott „in otiosa specula cessantem:" Gott läßt dem freien Willen die That vollbringen, die Folgen aber behält Er in Seiner Hand, und Er, der den Willen vorausgesehen hat, was er wollen wird, hat, wie Augustinus so gut bemerkt, den Willen als causam und mit dem Willen die freie That, deren Folgen übrigens dann Er leitet, zum Voraus schon in seinen Regierungsplan aufgenommen und eingeordnet. Das ist auch der Sinn des Augustinischen ordinare, welches Calvin so oft anzieht, aber gröblichst mißversteht, da er es in dem Sinne des Vorher-Anordnens oder Vorherbestimmens nimmt. Cf. I, 16 n. 8; III, 23 n. 7.

[23]) „Dicam igitur, utcunque ordinentur omnia Dei consilio et certa dispensatione, nobis tamen esse fortuita. Non quòd fortunam reputemus mundo ac hominibus dominari, temereque omnia sursum deorsum volutare: (abesse enim a christiano pectore decet hanc vecordiam) sed quoniam eorum quae eveniunt, ordo, ratio, finis, necessitas, utplurimum in Dei consilio latet, et humana opinione non apprehenditur: quasi fortuita sunt quae certum est ex Dei voluntate provenire. Non enim aliam imaginem prae se ferunt, aut in natura sua consideratae, aut secundum notitiam nostram judiciumque aestimatae." L. c. I, 16 n. 9. „Quia, ubi secundo libro disputabimus de libero vel servo hominis arbitrio, iterum haec res tractanda erit, breviter mihi nunc dixisse videor quantum locus postulabat. Summa haec sit, quum Dei voluntas dicitur rerum omnium esse causa, providentiam ejus statui moderatricem in cunctis hominum consiliis et operibus, ut non tantum vim suam exerat in electis, qui Spiritu Sancto reguntur, sed etiam reprobos in obsequium cogat." L. c. cap. 18 n. 2.

[24]) „Quod autem nihil efficiant homines nisi arcano Dei nutu, nec quicquam deliberando agitent nisi quod ipse jam apud se decreverit, et arcana sua directione constituat, innumeris et claris testimoniis probatur." L. c. num. 1. Nun sucht er diese

und weil der creatürliche Wille will, sondern Gott weiß vorher, was Er selber wollen und wozu Er den creatürlichen Willen als Werkzeug gebrauchen wird, und das göttliche Vorherwissen ist demnach für den Willen ein Vorherbestimmen, über welches dieser nicht hinwegkann [25]). Damit ist aber auf Seite der vernünftigen Creatur alle Freiheit, die Freiheit als Vermögen sich durch sich zu bestimmen, und die Freiheit der Wahl vernichtet, und vergleicht man diese unvernünftige und vernunftwidrige Lehre der s. g. Reforma-

---

seine Ansicht mit Belegen aus der Bibel zu stützen, und weil hienach das Böse auch mit vorherbestimmt ist, bricht er selbst in das Geständniß aus: „Decretum quidem horribile, fateor: inficiari tamen non poterit quin praesciverit Deus quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat.“ III, 23 n. 7.

[25]) „Ideo praesciverit,“ heißt es in der letzt vorhergehenden Stelle, „quia decreto suo sic ordinarat.“ „Ego vero dico, sufficienter iis probari quod contendo, Deum, quoties viam facere vult suae providentiae, etiam in rebus externis hominum voluntates flectere et versare, nec ita esse liberam ipsorum electionem quin ejus libertati arbitrium dominetur. Velis nolis, animum tuum a motione Dei potius quàm ab electionis tuae libertate pendere, haec quotidiana experientia reputare coget.“ II, 4 n. 7. „Utrobique sibi pollicebitur Dei providentiam regnare. Quantum ad homines attinet, sive boni sint, sive mali, eorum consilia, voluntates, conatus, facultates sub ejus manu esse agnoscet, ut flectere quo libuerit, ac quoties libuerit constringere, in ejus arbitrio situm sit.“ I, 17 n. 6. „Fingamus, exempli gratia, mercatorem, qui sylvam ingressus cum comitatu fidorum hominum, imprudenter a sociis aberret, ipso errore feratur in spoliarium, incidat in latrones, juguletur. Mors ejus non tantum Dei oculo praevisa, sed decreto stabilita fuerat.“ I, 16 n. 9. „Ego plus concedo: fures et homicidas, et alios maleficos, divinae esse providentiae instrumenta, quibus Dominus ipse ad exequenda quae apud se constituit judicia utitur.“ I, 17 n. 5. — Cap. 18 n. 1 erklärt er den Incest des Absalon für Gottes That. Ueberhaupt: „Huc se protendit divinae providentiae vis, non modo ut rerum eventus succedant quemadmodum expedire prospexerit: sed ut voluntates quoque hominum eodem tendant.“ II, 4 n. 6. In solcher Weise stimmen Vorherwissen und Wille allerdings auch zusammen; aber nur,

toren [26]) mit der des Augustinus, so findet man es völlig unbegreiflich, wie dieselben darin auf den großen Kirchenlehrer sich berufen, diesen als ihren Gewährsmann vorschützen konnten, da dieser das gerade Gegentheil davon lehrte. Ja wie verschieden die Lehre dieses von der Lehre jener ist, wird sich noch weiter in den folgenden §§. klarlegen, und nun nachdem in seiner Lehre von der Freiheit überhaupt auch das Verhältniß zwischen Freiheit und Vorherwissen dargelegt worden ist, mag er vernommen werden, wie er die Freiheit in dem wirklichen Menschen sich vorstellte.

§. 4.

Ursprüngliche Freiheit des ersten oder Gattungs-Menschen.

Daß der Zustand, in welchem der Mensch der Wirklichkeit sich befindet, nicht als der ursprünglich normale angesehen werden kann, erhellet schon aus dem Widerstreite, welcher zwischen Natur und Geist in ihm besteht, und selber nie in der göttlichen Idee gelegen haben kann; erhellet aus der Sünde, welche mit allen ihren üblen Folgen in die Menschheit eingedrungen ist, und durchaus gegen die göttliche Idee ist. Die Menschen-Individuen gehen aber aus der Gattung hervor, und da sich in ihnen die Gattung wiederholt und fortvererbt, so bringen sie dieses zuständliche, d. i. einen Zustand bildende, Verhältniß aus der Gattung bereits mit, und es kann auch hierin die Gegenwart nur aus der Vergangenheit begriffen werden, d. h. der Freiheitszustand der der Gattung entstammten und entstammenden Menschen kann nur aus dem des Ur- oder Gattungs-Menschen begriffen werden.

Es kann aber auf Grund der göttlichen Idee der Zustand des ersten Menschen ursprünglich selbst nie der gewesen seyn, als welchen er sich in den Nachkommen desselben fortpflanzt; denn er pflanzt

---

weil das Wollen und Thun nur eine Folge des Vorherwissens als Vorherbestimmens ist. Cf. I, 17 n. 4.

[26]) „Der Begriff der göttlichen Allmacht," sagt Dr. Strauß a. a. O. II Bd. S. 433, „von dem sie ausgehen, ist schon an sich kein philosophischer, und ihre Art ihn zu fassen und Folgerungen aus demselben zu ziehen zeigt, daß er es wenigstens in ihnen nicht war. Es war vielmehr ein fanatisch gewordenes Abhängigkeitsgefühl, ein ascetischer Drang, die schlechthinige Unterwürfigkeit gegen Gott durch Zertretung der Vernunft und Verhöhnung des Gefühles."

sich als ein verschlimmerter fort, also muß er zuvor ein besserer gewesen seyn; denn, wie Plato sagt, schlecht kann nur werden, was zuvor besser gewesen ist [1]), und das Bessere, sagt Aristoteles sehr richtig, ist von Natur aus das Frühere [2]). Das Böse, argumentirt Augustinus gegen die Manichäer, ist eine Corrumpirung und Minderung des Guten, somit gegen die Natur, und nicht selbst Natur, und was als Seyn verschlechtert oder gemindert werden kann, ist also nothwendig, ehe die Verschlimmerung über dasselbe kommt, ein Gutes [3]). Darum war der erste Mensch als ursprüngliche göttliche Setzung an sich vollendet, seinem Seyn und Wesen und seiner Bestimmung nach heilig und gerecht [4]). Gegen diese Bezeichnungsweise „gerecht," welche auch in den kirchlichen Lehrbegriff aufgenommen worden ist [5]), erhebt Dr. Strauß

[1]) „Τῷ μὲν γὰρ ἐσθλῷ ἐγχωρεῖ κακῷ γενέσθαι." Protag. p. 344. d.

[2]) „Τό βέλτιον καὶ τὸ τιμιώτερον πρότερον εἶναι τῇ φύσει δοκεῖ." Categor. cap. 9 n. 5.

[3]) „Quis enim dubitet totum illud quod dicitur malum, nihil esse aliud quam corruptionem? Possunt quidem aliis atque aliis vocabulis alia atque alia mala nominari: sed quod omnium rerum malum sit, in quibus mali aliquid animadverti potest, corruptio est. — — — Verumtamen videre jam facile est nihil nocere corruptionem, nisi quod labefacit naturalem statum; et ideo eam non esse naturam, sed contra naturam. Quodsi non invenitur in rebus malum nisi corruptio, et corruptio non est natura; nulla utique natura malum est." Contra ep. Man. c. 35 n. 39. „Non itaque esset vitium recedere a Deo, nisi naturae, cujus id vitium est, potius competeret esse cum Deo." De Civ. Dei XI, 17.

[4]) „Primum creatus est rectus." De Civ. Dei XXII, 30 n. 3. „Fecit Deus hominem rectum, ac per hoc voluntatis bonae: non enim rectus esset, bonam non habens voluntatem. Bona igitur votuntas opus Dei est: cum ea quippe ab Illo factus est homo." L. c. XIV, 11 n. 1. „Natura quippe hominis primitus inculpata et sine ullo vitio creata est." De nat. et grat. c. 3; cf. 43. „In paradiso enim legem accepit homo, qui factus est rectus, ut rationalis creaturae vel sola, vel praecipua virtus esse obedientia doceretur." Op. imperf. contra Jul. VI, 15. „Certe sine ullo vitio factus est rectus." De corrept. et grat. c. 10 n. 26.

[5]) So spricht z. B. das Concil. Trident. Sess. V Decret. de pecc. orig. can. 1. 2 von einer sanctitas und justitia, „in qua constitutus fuerat" — sc. Adam.

mit seinem Socinus, nach Vorgang des Pelagianers Julian, seine kritische Stimme und bemerkt, daß „Gerechtigkeit keine natürliche Qualität des Menschen ist, sondern durch seinen Willen vermittelt wird“ [6]). Allerdings, nämlich Gerechtigkeit in dem gewöhnlichen oder subjectiven Sinne genommen, und das hat Augustinus mindestens eben so gut erkannt, als Socinus und nach ihm Strauß [7]); allein Augustinus blickte noch tiefer, und erkannte im Seyn des ersten Menschen eine Seynsbestimmtheit, welche als die objectivirte Bestimmtheit der göttlichen Idee unter den Begriff des Objectiv-Guten und Objectiv-Gerechten tritt. Mehr noch. Gott steht schon zum relativen Seyn als Seyn überhaupt, weil Er der Denkende und Wollende, und dasselbe Sein Gedanke und Wille und darum auch in Ihm gründend ist, in lebendiger Beziehung der Liebe und Weisheit, Güte und Macht, um so mehr also zu dem Ihm ebenbildlichen Seyn; aber auch schon dem Seyn überhaupt als göttlichem Gedanken und göttlichem Willen ist eine Rückbeziehung zu Ihm, dem Denkenden und Wollenden, dem Absoluten, eingedacht und eingewollt und somit eingeschaffen, umsomehr also wieder dem Ihm ebenbildlichen Seyn, daß es, getragen von der denkenden und wollenden, schaffenden und erhaltenden Liebe und Gnade, in selbstigem Denken und mit selbstigem Wollen zu Ihm, dem Urbilde, zurückstrebe. Nun nachdem in Adam der Geist, der in seinem Wesen Intelligenz und Wille ist, von Seite Gottes als der primitiv differenzirenden Macht dahin differenzirt worden war, daß er im Lichte des Selbstbewußtseyns sich von Anderem und Anderes von sich unterschied, und über sich und über seinem Nichtich, als einem gleichfalls bedingten Seyn, Gott als das unbedingte Seyn erkannte [8]): so konnte doch wahrlich der Wille

[6]) A. a. O. I Bd. S. 709.

[7]) „Non enim est homo bonus, si nolit.“ Contra duas epp. Pelagg. I, 18. „Neque enim umquam, nisi recta volens, rectus est quisquam.“ Op. imperf. contra Jul. V, 61. „Haec est prima gratia quae data est primo Adam, ... qua fit ut habeat justitiam si velit.“ De corrept. et grat. c. 11 n. 31.

[8]) „Nach meiner Ansicht,“ sagt Günther (der letzte Symboliker ꝛc. S. 37), „muß der Menschengeist in Lebensthätigkeit ursprünglich versetzt werden, und diese Geburtshilfe kann bei dem Urmenschen nur Gott selber übernehmen. Ist der Geist aber einmal durch Gott differenzirt; so müßte es freilich eben so unnatürlich hergehen, wenn der Geist nichts von Gott und um Gott wüßte, als es unnatürlich wäre, wenn

nicht schlecht seyn, und auch nicht indifferent, sondern wie es der Intelligenz wesentlich war, zu denken und zu erkennen, so war es ihm wesentlich, zu wollen, und das Denken und Wollen vollzog sich nach der göttlichen Idee [9]). „Nichts," bemerkt Fr. v. Schle-

er, als ein in's Leben oder in die Selbstoffenbarung eingetretener, Sich selber als Princip und Substrat seiner Lebensäußerungen unbekannt geblieben wäre." Ebenso spricht die heilige Schrift ausdrücklich von einem Akte des Unterscheidens, welchen der Stammvater des Menschengeschlechtes noch vor dem Falle ausübte, als ihm Gott der Herr alle Thiere des Feldes und alles Geflügel des Himmels vorführte, „daß Er sähe, wie er sie nennte; denn wie Adam jedes lebende Wesen nannte, so ist sein Name." I Buch Mos. 2, 19.

[9]) „Ut video, nec bonam voluntatem vis tribuere naturae, quando est homo primitus conditus: quasi non potuerit Deus hominem facere voluntatis bonae; in qua eum tamen permanere non cogeret, sed in ejus esset arbitrio sive in ea semper esse vellet, sive non semper, sed ex illa se in malam nullo cogente mutaret, sicut et factum est. Neque enim homo voluntatem non peccandi antè non habuit, et a voluntate peccandi exorsus est vitam, in qua eum rectum condidit Deus; utique talem, qui uti ratione jam posset. Quis enim ferat, si dicatur talis factus, quales nascuntur infantes? Illa itaque perfectio naturae, quam non dabant anni, sed sola manus Dei, non potuit nisi habere voluntatem aliquam, eamque non malam: alioquin non scriptum esset, Fecit Deus hominem rectum. Bonae igitur voluntatis factus est homo, paratus ad obediendum Deo, et praeceptum obedienter accipiens, quod sine ulla, quamdiu vellet, difficultate servaret, et sine ulla, cum vellet, necessitate desereret; nec illud sane infructuose, nec istud impune facturus. Unde pia et sobria cogitatione colligitur, primam voluntatem bonam Dei opus esse: cum illa quippe fecit hominem rectum: neque enim umquam, nisi recta volens, rectus est quisquam." Op. imperf. contr. Jul. V, 61. „Per liberum arbitrium, quod tunc integerrimas vires habuit, ea faciebant procul dubio quae volebant i. e. divinae legi non solum nulla impossibilitate, verum etiam nulla difficultate serviebant." L. c. VI, 8. „Der Zustand der Indifferenz," sagt Günther, Letzte Symboliker ꝛc. S. 48, „hört zum Theile auf, mit dem ursprünglichen Selbstbewußtseyn, in welches der Geist, ohne seinen Willen (und zwar im Urmenschen durch Gottes Einfluß) versetzt wird. Ich sagte: zum Theile — denn noch ist die Differenzirung seines Wesens als Selbstoffenbarung nicht vollendet und geschlossen." „Der göttliche Geist," sagt Staudenmaier Dogmat. III Bd. II Abth.

gel [10]), „hindert anzunehmen, vielmehr spricht alles dafür, daß die älteste Offenbarung des Menschengeschlechtes, die Erleuchtung, welche dem ersten Menschen zu Theil ward, und ihm als sein himmlisches Erbtheil auf die Erde mitgegeben wurde, eine volle Erleuchtung des Geistes gewesen sey; denn sein Sinn war offen und hell, seine Seele noch unverdorben, rein und frei, beide zu Gott hingewendet, und mit der Natur Eins und verbunden, um die Herrlichkeit der Schöpfung Gottes ganz in sich aufzunehmen. Es ist ein Irrthum und Mißverstand, wenn man annimmt oder sich einbildet, daß diese Reinheit und Unschuld eine Unwissenheit gewesen sey, wie die eines Kindes oder des wilden Naturmenschen." Darum konnte Augustinus von der Gerechtigkeit nicht blos als von einem Gute, sondern auch von einem guten Willen reden [11]), und dieß nicht in dem blos „negativen" Sinne, welchen Dr. Strauß allenfalls noch zugestehen möchte, wenn er sich je zu Derartigem verstehen könnte; nämlich, „daß noch kein Fehler und Flecken an ihm wirklich war" [12]), sondern schon in einem positiven, man könnte vielleicht sagen, objectiv-subjectiven Sinne, insofern das Objective vorherrschend war und der subjective Wille dabei doch nicht umgangen werden konnte, und es konnte in der That der Wille das Gute wollen und thun, ohne daß er noch durch Verneinung der ihm einwohnenden Möglichkeit, auch anders zu wollen und zu thun, sich die subjective Selbstvollendung gegeben hatte. Diese aber war noch nothwendig, jedoch nicht so, als sollte sie, um mit Staudenmaier zu reden, „der objectiven göttlichen Vollendung erst

---

S. 804, „mußte zuerst in den Menschen eingehen und eine Gemeinschaft des Lebens in ihm gründen, ehe der Mensch selbst in Gott eingehen und jene Gemeinschaft haben konnte, deren innerstes und tiefstes Princip Gott wäre. Der ursprüngliche Zustand war daher ein Gnadenstand."

[10]) Philosophie des Lebens rc. S. 201.

[11]) „In eo bono, quo factus fuerat primus homo rectus, acceperat posse non peccare." De corrept. et grat. c. 12 n. 34. „Ille in bonis erat, quae de bonitate sui Conditoris acceperat." L. c. cap. 11 n. 29. Ueber die bona voluntas siehe die vorhergeh. Anm. 4. 9; cf. Op. imperf. contra Jul. VI, 12. 15. „Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem, in illa quippe eum fecerat qui fecerat rectum." De corrept. et grat. c. 11 n. 32.

[12]) A. a. O. 1 Bd. S. 709.

noch etwas beifügen: sie kann sie nicht vervollständigen durch Erweiterung ihres Umfanges, sie kann ihr hinsichtlich des Inhaltes keinen höheren Werth verleihen" [13]), sondern die ganze subjective Selbstvollendung hatte nur darin zu bestehen, daß der Gattungsmensch alles das, was er durch Gottes ursprüngliche Setzung war, frei affirmire, mittelst freithätiger Unterordnung seines Willens unter Gottes Willen seine wahre Selbstheit nur in Gott erkenne, dabei die Möglichkeit, seine Selbstheit ethisch außer Gott zu stellen, negire, und so seine objective göttliche Vollendung frei an sich selber vollziehe, und subjectiv sie für alle Ewigkeit durch sich, durch seine freie Selbstbestimmung, sich zu eigen mache [14]). Zu diesem zweiten Momente der Selbstoffenbarung des Geistwesens, wie Günther sich ausdrückt [15]), mittelst Selbstentscheidung mußte, wie zu jenem ersten d. i. zu jener Differenzirung, mittelst welcher der Geist in das ursprüngliche Selbstbewußtseyn ohne seinen Willen versetzt ward, die Initiative oder der Impuls von Gott ausgehen, jedoch so, daß der Vollzug, mag er von Seite des Geistes dem göttlichen Willen gegenüber wie immer ausfallen, nicht mehr ohne, sondern nur mit dem Willen desselben geschehe, ja nur von diesem abhänge, und diese zweite, vom Geiste selbst an sich zu vollziehende Differenzirung ward eingeleitet durch das erste Gesetz, welches ihm von Gott im Paradiese gegeben ward, und durch welches er in freiwilliger Unterwerfung des eigenen Willens unter Gott seinen freiwilligen Gehorsam gegen Gott bethätigen soll [16]). Wenn nun bei ihm in seiner Freiheitsprobe der

[13]) A. a. O. S. 807. f.

[14]) Vergl. Günther, Vorschule rc. II Abth. S. 191. 75 ff.

[15]) Der letzte Symboliker rc. S. 49.

[16]) „In paradiso enim legem accepit homo, qui factus est rectus, ut rationalis creaturae vel sola, vel praecipua virtus esse obedientia doceretur.“ Op. imperf. contra Jul. VI, 15. „Das erste Gesetz," bemerkt Staudenmaier a. a. O. S. 808, „hat seine Bedeutung weniger in seinem nächsten Inhalte, dem Verbote nämlich, zu essen von der bezeichneten Frucht, als vielmehr darin, daß es Ausdruck des von aller Welt zu befolgenden göttlichen Willens war. Das war der eigentliche Schwerpunkt des ersten Gesetzes, wie der göttliche Wille als solcher auch sonst einen Hauptgesichtspunkt in allen göttlichen Geboten und Verboten bildet." Augustinus, welchem der Gehorsam „sola virtus omni creaturae rationali agenti sub Dei potestate“ — de gen. ad litt. VIII, 6, „omnium virtutum quodam modo mater“ — de bono conjug.

Gehorsam in der Weise gefordert ward, daß auch die Natur mit aufgenommen ward, und als Gegenstand zu dienen hatte: so ist das nicht als etwas Willkührliches anzusehen, welches auch hätte wegbleiben können, sondern es lag das ganz in der Stellung, welche er in der Weltcreatur einnahm, und wonach er als die Synthes von Natur und Geist, in der Einheit seiner Persönlichkeit also als Doppelwesen dastand, und darum auch in seiner subjectiven Selbstvollendung seine göttliche Idee, d. h. die Idee, die Gott

c. 23 n. 30, „maxima virtus et omnium origo materque virtutum“ — contra adversar. Leg. et Prophet. I, 14 n. 19, „in omni rationali creatura omnis justitiae origo atque perfectio“ — Enarr. in Ps. 71 n. 6, ist, sagt in dieser Beziehung: „Videamus de ligno scientiae dignoscendi bonum et malum. Prorsus et hoc lignum erat visibile et corporale, sicut arbores ceterae. Quòd ergo lignum esset, non est dubitandum; sed cur hoc nomen acceperit, requirendum. Mihi autem etiam atque etiam consideranti dici non potest quantum placeat illa sententia, non fuisse illam arborem cibo noxiam, neque enim qui fecerat omnia bona valde, in paradiso instituerat aliquid mali, sed malum fuisse homini transgressionem praecepti. Oportebat autem ut homo sub Domino Deo positus alicunde prohiberetur, ut ei promerendi Dominum suum virtus esset ipsa obedientia, quam possum verissime dicere solam esse virtutem omni creaturae rationali sub Dei potestate; primumque esse et maximum vitium tumoris ad ruinam sua potestate velle uti, cujus vitii nomen est inobedientia. Non esset ergo unde se homo Dominum habere cogitaret atque sentiret, nisi aliquid ei juberetur. Arbor itaque illa non erat mala, sed appellata est scientiae dignoscendi bonum et malum, quia si post prohibitionem ex illa homo ederet, in illa erat praecepti futura transgressio, in qua homo per experimentum poenae disceret, quid interesset inter obedientiae bonum, et inobedientiae malum. Proinde et hoc non in figura dictum, sed quoddam vere lignum accipiendum est, cui non de fructu vel pomo, quod inde nasceretur, sed ex ipsa re nomen impositum est, quae illo contra vetitum tacto fuerat secutura.“ De gen. ad litt. VIII, 6; cf. Enarr. in Ps. 70 serm. II n. 7; de pecc. merit. et remiss. II, 21, an welchem letztern Orte er die Bemerkung einschaltet, daß Gott vom Menschen Gehorsam verlangte „non propter ipsius dominatum, sed propter servientis utilitatem,“ weil dieser, wie nicht durch sich ist, so auch nicht durch sich besteht, und den Zweck, um dessen willen er geschaffen worden ist, nämlich selig zu seyn, nur in Gott erreicht.

von ihm hatte, und die er als realisirter göttlicher Gedanke selbst war, in dieser zweifachen Hinsicht zu vollziehen hatte. Er sollte sich als Natur und als Geist subjectiv vollenden. Er sollte die in ihm von Gott gesetzte einheitliche Beziehung der Natur zum Geiste der göttlichen Idee gemäß subjectiv wirklich und bleibend machen, und er hatte als Geist seine Aufgabe zu lösen, und weil die Natur an diesen sich hingibt, erhält in diesem und mit diesem, wenn dieser an Gott sich hingibt, auch sie, die Natur, eine bewußte Rückbeziehung zu Gott, daß sie aufflamme zum Lobe und Preise und zur Verherrlichung Gottes [17]). Ferner war der Mensch zum Herrn über die Natur gesetzt; aber diese Herrschaft hatte er von Gottes Liebe und Gnade nur zu Lehen erhalten, und war somit in ihrer Ausübung an den Willen des Oberherrn gebunden, und damit er sich der Ausübung würdig mache, ward ihm die unerläßliche Unterordnung seines Willens unter den göttlichen Willen sehr gut gerade an einen Gegenstand geknüpft, über welchen er selbst zum Herrn gesetzt worden war. Daß dann das Verbot des Genusses gerade auf den Baum gelegt ward, auf welchen es gelegt ward, und auf keinen andern, hatte außerdem, daß es schon an sich auf etwas Bestimmtes gehen mußte, noch einen weitern Grund darin, daß Gott vorausgesehen hat, der Satan, welcher schon im Geisterreiche einen Theil der Geister zur Abtrünnigkeit von und Erhebung gegen Gott sollicitirt hatte, werde gerade von der Naturseite aus auch an den Menschen treten, um auch diesen in seinen Sturz hinabzuziehen. Daß Satan überhaupt von der Naturseite aus an den Menschen ging, um ihn zur Communion mit ihm zu verleiten [18]),

---

[17]) Siehe hierüber I. Abth. dieser Schrift S. 217 Anm. 30.

[18]) Daß Satan mittelst Benützung der Natur den Menschen zu einer Communion mit ihm zu verleiten suchte, wird man, um mit Lutterbeck zu reden, „als eine Ansicht, welche dem Teufel . . . eine reelle Macht in der Welt zuschreibt, nach der jetzt geltenden Schwachgläubigkeit vielleicht des Aberglaubens bezüchtigen; aber diesen Aberglauben theilt die Bibel, die Kirche, der Volksglaube aller Zeiten, und daß es — worauf es hier vor Allem ankommt — wie eine heilige Communion, so nicht minder eine Communion des Bösen gibt: solches möchte durch die mysteria iniquitatis in den verschiedensten Ländern und den verschiedensten Geschichtsepochen wohl sehr unzweideutig herausgestellt werden.“ „An wessen Tisch ich esse,“ sagt Vater Görres, „an dem des Oberreiches oder des Unterreiches oder dem Höheren über Beiden: dem geselle ich mich; indem ich von den Früchten, die ein Kreis hervorgetrieben, koste, eigne ich sie mir und

offenbart eine sehr wohl berechnende Taktik; denn es sollte der Mensch als Mensch, also in der Totalität seines Wesens, seiner göttlichen Idee entfremdet, und somit auch sein Gottgewolltes Verhältniß zur Natur und der Natur zu ihm zerstört werden. Darum trat Gott in seiner Liebe und Gerechtigkeit [19]) warnend dazwischen, und kündete dem Menschen die Folge des Ungehorsams zum Voraus an, ohne aber auf die Selbstbestimmung desselben irgend einen Zwang auszuüben. Darum erblickt Augustinus [20]) im ersten

hinwiederum mich ihnen, und durch sie ihrer Region an, und erhalte das Indigenat in ihr. Nicht blos das Leben wird dann aber dort aufgenommen, sondern auch die höheren Kräfte in ihm; denn auch das Erkennen dessen, was um mich ist, wird ein Aneignen seyn, das im Willen durch einen Akt des Essens vermittelt wird." Vorrede zum Leben Jesu von Dr. Sepp rc. S. 60.

[19]) Des Menschen Aufgabe war, wenn auch dem wesentlichen Inhalte nach gleich, doch dem Umfange nach größer als die des reinen Geistes; denn dieser stand in der Einfachheit seines Wesens als discrete Persönlichkeit nur für sich da, hatte nur seine Eine objectiv gegebene göttliche Beziehung subjectiv zu verwirklichen, und verdiente je nach seiner Selbstentscheidung nur sich, sey es Seligkeit oder Unseligkeit, wogegen jener in seiner Doppelnatur für seine subjective Selbstvollendung wegen seiner Doppelbeziehung eine Doppelaufgabe hatte, und dabei nicht für sich allein, sondern wegen seines Natursehns zugleich als Gattungsmensch dastand, wonach also das Loos, welches er sich bereitet, zugleich auch das Loos der in ihm beschlossenen Gattung seyn wird. Ferner war seine Probe um das auch schwieriger, daß auf ihn ein bereits vorhandenes Böse seinen falschen Zauber ausübte, während der reine Geist noch kein Böses vorfand, sondern erst selbst der Urheber davon wurde, und so erscheint es gewiß der Vaterliebe und Gerechtigkeit Gottes vollkommen angemessen, daß Er den Menschen vor den schlimmen Folgen, welche ihm ein Ungehorsam gegen das Verbot bringen würde, und welche in dem umfassenden Begriffe des morte morieris angedeutet sind, nicht unverwarnt ließ.

[20]) „Sic et hominem fecit cum libero arbitrio, et quamvis sui futuri casus ignarum, tamen ideo beatum, quia et non mori et miserum non fieri in sua potestate esse sentiebat. In quo statu recto ac sine vitio, si per ipsum liberum arbitrium manere voluisset, profecto sine ullo mortis et infelicitatis experimento, acciperet illam, merito hujus permansionis, beatitudinis plenitudinem, qua et sancti Angeli sunt beati, id est, ut cadere non posset ulterius, et hoc certissime sciret." De corrept. et grat. c. 10 n. 28. „Ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio." L. c. cap. 11 n. 32. Das heißt doch wohl klar und deutlich sich aussprechen,

Menschen die Freiheit als Vermögen, d. h. das Vermögen sich selbst zu bestimmen, und durch freie Selbstbestimmung in die

daß beim ersten Menschen die Selbstvollendung vom freien Willen desselben abhängig gemacht war, und als Lohn für rechten Freiheitsgebrauch verdient werden konnte. Was will nun Ritter a. a. O. S. 435 f. mit seiner Bemerkung: Es „blickt allerdings wohl in den Aeußerungen des Augustinus auf die Frage, warum den Menschen nicht auch die Vollkommenheit des Nicht-sterben-könnens, des Nicht-sündigen-könnens verliehen worden sey, der Gedanke durch, daß die Vollendung der vernünftigen Dinge nur durch ihre eigene Thätigkeit, durch die Entwicklung ihres freien Willens geschehen könne; aber daß er dieß vollkommen klar ausgesprochen hätte, daran verhindert ihn doch die Besorgniß, er möchte dadurch dem Menschen zu viel beilegen, es möchte daraus hervorgehen, daß der Mensch etwas Gutes durch sich selbst gewinnen könnte?" — Das hat Augustinus allerdings dem Menschen nicht beigelegt, und mit Recht, daß er dem von Gott Empfangenen zur objectiven Vollendung durch freie Thätigkeit noch etwas hätte hinzufügen können oder sollen. Gottes Werk kann und darf nicht anders angesehen werden, als an sich vollendet, und darum kann die Aufgabe der vernünftigen Creatur nur die gewesen seyn, mit selbstigem Wollen in die objective Vollendung einzutreten, und sie sich subjectiv eigen zu machen. Dieses Eintreten wird dann von Gott als ein verdienstliches angesehen, weil dem Willen in seiner Selbstentscheidung es möglich war, auch nicht einzutreten, und eine entgegengesetzte Richtung zu nehmen, somit sein Eintreten nur mit Negirung der Verwirklichung des möglichen Gegentheils erfolgte, und was er verdient und dadurch noch als Zuwachs erhält, ist, daß die persönliche Seligkeit, welche er schon vor der Freiheitsprobe hatte, ihre Vollendung erhält. „Diabolus vero et angeli ejus, etsi beati erant ante quàm caderent, et se in miseriam casuros esse nesciebant, erat tamen adhuc quod eorum adderetur beatitudini, si per liberum arbitrium in veritate stetissent, donec istam summae beatitudinis plenitudinem, tamquam praemium ipsius permansionis acciperent, id est, ut magnâ per Spiritum-Sanctum datâ abundantiâ caritatis Dei, cadere ulterius omnino non possent, et hoc de se certissime nossent. Hanc plenitudinem beatitudinis non habebant: sed quia nesciebant suam futuram miseriam, minore quidem, sed tamen beatitudine sine ullo vitio fruebantur." De corrept. et grat. c. 10 n. 27. In dieser Beziehung lebt der creatürliche Geist, wie Günther, Vorschule rc. II Abth. S. 77 sich ausdrückt, „sein jedesmaliges Leben durch sich; er ist zwar nicht Schöpfer, nicht Mitschöpfer seines Seyns, aber Mitschöpfer seines Daseyns in Seligkeit oder Unseligkeit."

Ein mit unglaublichem Hasse gegen die Günther'sche Philosophie

göttliche Idee einzutreten, so rein und vollkommen, daß kein Zweifel darüber möglich ist. Diese Freiheit als Vermögen dachte er sich für

erfüllter, in derselben überall nichts als Unsinn und Widerspruch, nur Un- und Widerchristlichkeit sehen und schmecken wollender, darum gleichsam zu einem Kreuzzuge gegen dieselbe auffordernder und, völlig blind für eigenen Widerspruch, im Consequenzen-Ziehen wahrhaft hirnwüthiger Gegner in der Augsburger Postzeitung (Beilagen Nr. 183 — 192) und Neuen Sion Nr. 105 u. 106 (auch schon in vorhergehenden Blättern) l. Js. schreibt im ersteren Blatte Beilage Nr. 191 in die Welt hinaus: „Die zweite nothwendige Absolgerung aus den Günther'schen Principien besteht darin, daß die Freiheitsprobe des ersten Menschen ganz ohne Bedeutung und völlig sinnlos ist" — vergl. Neue Sion Nr. 106, — und im letzteren Blatte: „Es liegt drittens in der angeführten Stelle" (nämlich Günther's Vorschule II. S. 87) „der Widerspruch, daß die Freiheitsbethätigung nur einen theoretischen Zweck hat, und daher sowohl mit sich als mit der christlichen Lehre in Opposition kommt." Kann man die Freiheitsprobe sohin „ganz ohne Bedeutung und völlig sinnlos" nennen, wenn durch dieselbe wirklich auch „nur die Vollendung des Selbstbewußtseyns" bezweckt würde? hat aber die Freiheitsprobe nach Günther in der That nur einen theoretischen Zweck, da er in derselben den Menschen als „Mitschöpfer seines Daseyns in Seligkeit oder Unseligkeit" ansieht? Es ist wahr, er läßt „in der angeführten Stelle," und an vielen andern Orten seiner Schriften, dem Urmenschen durch die Freiheitsprobe auch eine theoretische Vollendung zugehen; allein schon Augustinus — und welcher Denkende wird ihm hierin widersprechen können? — läßt in der zuletzt angeführten Stelle den Grad der Seligkeit vom Grade der Erkenntniß bedingt, und eben darum im Urmenschen vor der Freiheitsbethätigung wegen Mangels der Erkenntniß des Gegentheils die Seligkeit geringer seyn: „**Quia nesciebant suam futuram miseriam, minore quidem, sed tamen beatitudine sine ullo vitio fruebantur.**" Diese Erkenntniß wäre dem Menschen zugewachsen, auch wenn er sich anders entschieden hätte. Er würde das Böse, welches er jetzt aus trauriger Erfahrung kennt, erkennen, aber ohne es in sich zu empfinden; er würde es erkennen als ehedem möglichen Verlust und Schaden, den er aber durch seine freithätige Entschließung glücklich abgewendet und für immer abgewendet hat, wie er jetzt im Zustande des Bösen das Gute erkennt, d. h. erkennt und fühlt, was er durch verkehrte Selbstentscheidung verloren hat. „**Per prudentiam boni malum scitur, etsi non sentitur. Tenetur enim bonum, ne amissione ejus sentiatur malum. Item per experientiam mali scitur bonum; quoniam quid amiserit, sentit, cui de bono amisso male fuerit. Priusquam sciret ergo puer** (nämlich bei **Isaias 7, 16**, d. h. der **II** Adam) **per experientiam, aut bonum quo careret, aut malum quod boni amissione sen-**

den primitiven Zweck der Selbstentscheidung ferner zugleich auch als

---

tiret, contemsit malum ut eligeret bonum, id est noluit amittere quod habebat, ne sentiret amittendo quod amittere non debebat. Singulare exemplum obedientiae, quippe qui non venit facere voluntatem suam, sed ejus voluntatem a quo missus est: non sicut ille qui elegit facere voluntatem suam, non ejus a quo factus est." De gen. ad litt. VIII, 14 n. 32. Günther faßt aber die durch die Freiheitsprobe werdende Vollendung des Selbstbewußtseyns metaphysisch noch tiefer. „Die sogenannte Freiheitsprobe," sagt er Süd- und Nordlichter ꝛc. S. 156, „ist ein Selbstvollendungsproceß in der Geisterwelt, in welchem das geistige Leben (das Bewußtseyn) zum höchsten und letzten Durchbruche kommt, und zwar durch einen wirklichen von zwei möglichen Entschlüssen, wodurch sich sein Wesen als causales Princip allseitig und in seiner tiefsten Tiefe erschließt." Er sagt nicht, daß der Geist vorher kein Bewußtseyn hatte, sondern er schreibt ihm ausdrücklich Bewußtseyn zu und das Vermögen sich durch sich zu entschließen. Gott selbst, sagt er Vorsch. I. S. 171, II. S. 72, 75, hat den ersten Menschen ursprünglich in das Licht des Bewußtseyns gerufen. „Ist aber," bemerkt er (der letzte Symboliker ꝛc. S. 37), „der Geist einmal durch Gott differenzirt; so müßte es freilich eben so unnatürlich hergehen, wenn der Geist nichts von Gott und um Gott wüßte, als es unnatürlich wäre, wenn er als ein in's Leben oder in die Selbstoffenbarung eingetretener, Sich selber als Princip und Substrat seiner Lebensäußerungen unbekannt geblieben wäre." „Mit dem Eintritte aber der Einwirkung Gottes auf den, für selbe empfänglich (receptiv) erschaffenen Geist," äußert er sich Vorsch. II. S. 72, „tritt auch die diesem Geiste gemäße Rückwirkung nothwendig, d. h. naturgemäß ein. Das Product derselben ist einerseits sowohl die Erkenntniß von Gott, d. h. geistiges Kennen Gottes, als ein Bekennen desselben im unwillkührlichen Angezogenseyn von Gott und Hingezogenwerden an Ihn; als auch endlich ein Wohl- und Seligseyn in dieser naturgemäßen ungestörten Thätigkeit seiner seelischen und geistigen Kräfte; aber auch anderseits ein Erkennen Seiner selbst als des mitwirkenden Grundes bei jenen Einwirkungen, — kurz: das Selbstbewußtseyn." Wahrlich bei so klarer Sachlage gehört mehr als Mißverstand und Unverstand, es gehört eine absichtliche Verkennung dazu, um aus den Günther'schen Principien, wie wieder in der Neuen Sion a. a. O. geschah, herauszubringen, „daß der Urmensch durch die Freiheitsprobe, welche keinen Sinn hat, durch eine falsche Erkenntniß, durch einen blinden Willen sich gleichwohl sein Seyn als ein freies, d. h richtiges, erschließen oder erst selbstbewußtwerden sollte." Lauter Lüge und Verdrehung! — Wo bereits ein durch unmittelbare göttliche Einwirkung hervorgerufenes Selbstbewußtseyn ist, da kann sich's nicht mehr erst um ein Selbstbewußtwerden handeln, und auch die Freiheitsprobe als Aufgabe setzt schon ein Selbstbe-

Freiheit der Wahl[21]), und dabei den Willen desselben nicht von Gott so sich überlassen, daß er soviel wie von Gott verlassen war, sondern unterstützt von dem göttlichen Beistande, so daß er nur wollen durfte, um das subjectiv zu seyn, als was er objectiv gesetzt,

wußtseyn voraus, sowie einen Willen, der von zwei möglichen Richtungen sich durch sich für die eine oder andere entscheiden kann, und für die seiner göttlichen Idee gemäße entscheiden soll, und eben darum von selbst kein blinder seyn kann. Günther erklärt es Vorsch. II. S. 77 „in der Macht des freien Willens stehend: Ob er dem Strome göttlichen Lebens und göttlicher Seligkeit sein Wesen öffnen, oder es ihm verschließen will." Jener Gegner, der in dem Günther'schen Dualismus nur einen „nebelhaften Dualismus" vor sich sieht, sollte doch nicht selbst geistig so umnebelt seyn, daß sich ihm die ganz gewöhnliche Einsicht verschloß, daß das Selbstbewußtseyn einer qualitativen Steigerung fähig und bedürftig seyn kann, und diese ist es, welche Günther im Urmenschen annimmt, und welche diesem daraus erwuchs, daß er sich als selbstige Causalität offenbar ward durch den Act der Selbstbestimmung. Als selbstige Causalität ist er sich aber offenbar, mag die Selbstentscheidung wie immer ausfallen, und also ist das Wort Günther's (Letzte Symbol. rc. S. 49) zu verstehen: „Wie aber immer jene Selbstbestimmung, als letztes Moment in und zur Selbstoffenbarung ausfallen mag (ob für oder gegen den ausgesprochenen Willen Gottes), die Selbstoffenbarung als solche ist subjectiv vollzogen und vollendet, auch wenn sie objectiv (in Beziehung auf jenen Willen Gottes) unvollendet, weil negativ ausgefallen ist." „Wäre," sey hier noch ein anderes Wort des ehrwürdigen, greisen, tiefchristlichen Denkers aus seiner Vorschule II S. 131 angeführt, „wäre eine solche geistlose Zeit im Stande, den Geist geistig — und nicht hölzern — zu erfassen; so würde sie auch noch den Höllentrichter als Glockenblume aufzufassen vermögen; in der zwar ein Wurm sich windet, der nie stirbt — aber neben ihm auch ein Nektartropfe blinkt, der nie versiegt. — Es ist jener Wurm — die Heiligkeit Gottes, und dieser Tropfe — die Freiheit des Geistes."

[21]) „Primum liberum arbitrium, quod homini datum est, quoniam primum creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare." — De Civ. Dei XXII, 30 n. 3. „Posset enim perseverare si vellet: quod ut nollet, de libero descendit arbitrio; quod tunc ita liberum erat, ut bene velle posset et male." De corrept. et grat. cap. 11 n. 32. „Sic enim oportebat prius hominem fieri, ut et bene velle posset et male; nec gratis, si bene; nec impune, si male." Enchir. de fide, spe et car. c. 105. „Dieses Vermögen," sagt Marheinecke a. a. O. S. 143, „hat Augustinus dem Menschen vor dem Falle keineswegs abgesprochen; denn dieses Vermögen, diese Möglichkeit ist nicht verschieden vom Willen" — d. h. vom Willen, der noch in der Selbstentscheidung steht.

und subjectiv zu seyn bestimmt war [22]). Dieser Beistand wirkte in keinerlei Weise nöthigend auf den Willen; er ließ sich von diesem ebensowohl abweisen, als er ihm im Falle des Wollens hilfreich sich erwies, aber in Bezug auf das Wollen war der Wille sich selbst anheimgegeben [23]).

---

[22]) „Dederat adjutorium, sine quo in ea (sc. bona voluntate) non posset permanere si vellet; ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio. Posset ergo permanere si vellet: quia non deerat adjutorium per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere quod vellet.“ De corrept. et grat. c. 11 n. 32; cf. de nat. et grat. c. 48. „Namque ut reciperet bonum, gratiâ non egebat, quia nondum perdiderat: ut autem in eo permaneret, egebat adjutorio gratiae, sine quo id omnino non posset.“ L. c. Die Nothwendigkeit eines solchen adjutorium, sine quo non liegt in der Bedingtheit des creatürlichen Geistes, wonach diesem, wie sein Seyn, so auch objective sein Gutseyn in Gott gründet. „Non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset permanere si vellet.“ L. c. „Eo adjuvante fieri dicimus, ut justa et beata sit, a quo creata est ut sit.“ De nat. et grat. c. 58. „Ex ipso etiam melior sis, ex quo habes ut sis.“ De lib. arb. III, 16 n. 45. „Omnia ergo illi debent, primo quidquid sunt, in quantum naturae sunt: deinde quidquid melius possunt esse si velint, quaecumque acceperunt ut velint; et quidquid oportet eas esse.“ L. c.; cf. Enarr. in Ps. 142 n. 10. „Totum quidquid sum, de misericordia tua est. Sed promerui te, invocando te? Ut essem, quid feci, ut essem qui te invocarem, quid egi? Si enim egi aliquid ut essem, jam eram antequam essem. Porro si omnino nihil eram antequam essem, nihil te promerui ut essem. Fecisti ut essem, et non tu fecisti ut bonus essem? Dedisti mihi ut sim, et potuit mihi alius dare ut bonus sim? Si tu mihi dedisti ut sim, et alius mihi dedit ut bonus sim; melior est ille qui mihi dedit ut bonus sim, quam ille qui mihi dedit ut sim. Porro quia te nemo melior, nemo te potentior, nemo te in misericordia largior; a quo accepi ut essem, ab illo accepi ut bonus essem.“ Enarr. in Ps. 58 serm. 2 n 11.

[23]) „Nec ipsum ergo Deus esse voluit sine sua gratia, quam reliquit in ejus libero arbitrio.... Tale quippe erat adjutorium, quod desereret cum vellet, et in quo permaneret si vellet; non quo fieret ut vellet.“ De corrept. et grat. c. 11 n. 31. „Ut ergo . . . perseverare vel non perseverare in ejus relinqueretur arbitrio, tales vires habebat ejus voluntas, quae sine ullo fuerat instituta peccato, et nihil illi ex se ipso concupiscen-

Das ist Augustin's Lehre über die ursprüngliche Freiheit des ersten Menschen. Dieser besaß die Freiheit als Vermögen, und mit dieser zum Behufe seiner Selbstentscheidung die Freiheit der Wahl, um durch diese im rechten Freiheitsgebrauch sich in die Freiheit des Seyns überzusetzen. Mit dieser in des großen Kirchenlehrers Schriften tausendfältig wiederkehrenden Lehre steht wieder die Lehre des Calvin im stärksten Widerspruche. Zwar beruft sich Calvin sehr häufig auf Augustinus, und citirt eine Menge Stellen aus den Schriften desselben; allein die hierauf bezüglichen Stellen besagen, in den Schriften Augustin's gelesen, gerade das Gegentheil von dem, wozu sie angeführt werden. Die Grundverschiedenheit zwischen ihnen beiden gesteht auch Wiggers zu, indem er sagt: „Man wird finden, daß Augustinus in mancher Hinsicht von Calvin verschieden dachte. Letzterer nahm überhaupt die Vorherbestimmung in einem Umfange, in welchem ersterer nie sie gelehrt hat, und auch nicht lehren konnte. Denn da er dem ersten Menschen vor dem Falle Freiheit des Willens beilegte, so konnte er den Fall selbst nach allem daraus entstandenen Elende nicht als eine absolute Vorherbestimmung der Gottheit ansehen" [24]. Das ist aber nach Calvin's Anschauung der Fall. Calvin schreibt, ohne vor der Gotteslästerung zurückzubeben, mit eiskalter Stirne den Fall des ersten Menschen geradezu Gott zu, und sagt, Adam sey gefallen, weil Gott es vorher so beschlossen, bestimmt und angeordnet habe [25].

tialiter resistebat, ut digne tantae bonitati et tantae bene vivendi facilitati perseverandi committeretur arbitrium: Deo quidem praesciente quid esset facturus injuste, praesciente tamen, non ad hoc cogente: sed simul sciente quid de illo ipse faceret juste." L. c. cap. 12 n. 37. Ritter a. a. O. S. 436 scheint mit Augustinus darin nicht einverstanden zu seyn, daß diesem „dieser Act der Aneignung als ein so geringes erscheint, daß er ihn fast nur fraglich (?) hinstellt und jede Anstrengung oder Arbeit davon entfernt wissen will." Allein je leichter dem ersten Menschen dieser Act der Aneignung war, so daß die Aneignung blos von dem Wollen desselben abhing, um so mehr ist Gott von aller Schuld frei, wenn derselbe dennoch fällt, und um so mehr trifft diesen allein die Schuld und die ganze Schuld. „Sed quia noluit permanere, profecto ejus culpa est, cujus meritum fuisset, si permanere voluisset." L. c. cap. 11 n. 32.

[24]) A. a. O. Vorrede S. V.

[25]) „Quum ergo in sua corruptione pereunt, nihil aliud quam poenas luunt ejus calamitatis in quam ipsius prae-

Deßhalb habe ihm Gott die Gnade der Beharrlichkeit vorenthalten,

---

destinatione lapsus est Adam, ac posteros suos praecipites secum traxit. Annon itaque injustus, qui creaturis suis tam crudeliter illudit? Fateor sane in hanc qua nunc illigati sunt, conditionis miseriam, Dei voluntate decidisse universos filios Adam." L. c. III, 23 n. 4. „Disertis verbis hoc extare negant, decretum fuisse a Deo ut sua defectione periret Adam. Quasi vero idem ille Deus, quem Scriptura praedicat facere quaecumque vult, ambîguo fine condiderit nobilissimam ex suis creaturis. Liberi arbitrii fuisse dicunt ut fortunam ipse sibi fingeret: Deum vero nihil destinasse nisi ut pro merito eum tractaret. Tam frigidum commentum si recipitur, ubi erit illa Dei omnipotentia, qua secundum arcanum consilium, quod aliunde non pendet, omnia moderatur?... Nec absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum, et in eo posterorum ruinam praevidisse: sed arbitrio quoque suo dispensasse." L. c. num. 7. „Quamquam nec ipsum quidem per se probabile est, sola Dei permissione, nulla ordinatione hominem sibi accersisse interitum.... Lapsus est enim primus homo, quia Dominus ita expedire censuerat; cur censuerit, nos latet. Certum tamen est non aliter censuisse, nisi quia videbat nominis sui gloriam inde meritò illustrari. Ubi mentionem gloriae Dei audis, illic justitiam cogita. Justum enim esse oportet quod laudem meretur. Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante." L. c. num. 8. Wenn er nun zum letzteren Satze beisetzt: „sed suo vitio cadit;" wenn er I, 15 n. 8 sagt: „Nonnisi propria voluntate cecidit:" so hängt diese Behauptung mit der vorhergehenden in der Art zusammen, daß er annimmt: „Tantum accepit, ut sibi sponte accerseret interitum," und damit glaubt er auch auf Seite des Menschen die Schuld begründet zu haben: „Excusabilis tamen non est, qui tantum accepit ut sibi sponte accerseret interitum" — I, 15 n. 8. Allein wie soll den Menschen eine Schuld treffen, weil er sich dem Bösen hingegeben hat, da Gott das zum Voraus so gewollt und bestimmt und angeordnet hat — Dei ordinatione hominem sibi accersisse interitum — und Gott ihm nur dazu, nicht aber zum Guten, die Macht gegeben hat? Der Mensch, sagt Augustinus, that ja nur in diesem Falle, was er thun sollte, und von einer Sünde, als einer freiwilligen Uebertretung des göttlichen Gebotes, kann gar keine Rede seyn: „Si enim hoc debet quisque quod accepit, et sic homo factus est, ut necessario peccet, hoc debet ut peccet. Cum ergo peccat, quod debet facit. Quod scelus est dicere." De lib. arb. III, 16 n. 46. „Sed si labo-

und warum Er dieses gethan habe, liege in seinem Rathschlusse

---

riosum est omnia mandare memoriae, hoc brevissimum tene. Quaecumque ista caussa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur." L. c. cap. 18 n. 50. „Si libero, et ad faciendum et ad non faciendum motu animi carent, ... peccatum earum (sc. animarum) tenere non possumus." De duab. anim. c. 12 n. 17. „Nec esse peccatum nisi pravum liberae voluntatis assensum, cum inclinamur ad ea quae justitia vetat, et unde liberum est abstinere." De gen. ad litt. lib. imperf. c. 1 n. 3. „Utrique igitur Manichaeo resistimus, dicentes a bono et justo Deo non sic hominem factum esse, ut ei esset necesse peccare." Op. imperf. contra Jul. V, 54; cf. 35. 40. Eine furchtbare Blasphemie ist das Spiel, welches Calvin Gott mit dem Menschen spielen läßt, indem Gott demselben wohl nach seinem äußern (geoffenbarten) Willen dieses und jenes verboten habe, nach seinem innern geheimen Willen aber selbst ihn dazu treibe, dagegen zu handeln, welches Zuwiderhandeln diesem dann zur Schuld gereichen soll, weil er, den geoffenbarten göttlichen Willen wissend, mit eigener Lust die verbotene That vollbringt. „Unde autem edocemur, nisi ex ejus verbo? Proinde in rebus agendis ea est nobis perspicienda Dei voluntas quam verbo suo declarat. Id requirit unum Deus a nobis, quod praecipit. Siquid adversus praeceptum designamus, non obedientia est, sed contumacia et transgressio. At nisi vellet, non faceremus. Fateor. Sed an facimus mala in hunc finem, ut ei obsequium praestemus? At nobis ea nequaquam mandat: quin potius irruimus, non quid ille velit cogitantes, sed libidinis nostrae intemperie sic furentes, ut contra ipsum destinato consilio nitamur. Atque hac ratione, male agendo, justae ejus ordinationi servimus. . . . Ego plus concedo: fures et homicidas, et alios maleficos, divinae esse providentiae instrumenta, quibus Dominus ipse ad exequenda quae apud se constituit judicia utitur. Atqui eorum malis ullam inde excusationem deberi nego. . . Quominus se purgent, propria conscientia redarguuntur." L. c. I, 17 n. 5; cf. II, 4. „Quòd autem nihil efficiant homines nisi arcano Dei nutu, nec quicquam deliberando agitent nisi quod ipse jam apud se decreverit, et arcana sua directione constituat, innumeris et claris testimoniis probatur." I, 18 n. 1. „Pro mentis nostrae imbecillitate, quomodo idem diverso modo nolit fieri et velit non capimus." „Imo ubi non capimus quomodo fieri velit Deus quod facere vetat, veniat nobis in memoriam nostra imbecillitas, et simul reputemus, lucem quam inhabitat, non frustra vocari inaccessam, quia caligine obducta est." L. c. num. 3. Fürwahr, ein schauderhafter Begriff von Gott! —

verborgen [26]). Hienach war für den ersten Menschen der Fall

---

[26]) Hier sey bemerkt, daß Calvin manchmal in einer Weise sich äußert, als schriebe er dem ersten Menschen eine Willensfreiheit zu, so z. B. I, 15 n. 8: „Animam hominis Deus mente instruxit, qua bonum a malo, justum ab injusto discerneret: ac quid sequendum vel fugiendum sit, praeeunte rationis luce videret.. Huic adjunxit voluntatem, penes quam est electio... In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo si vellet, adipisci posset aeternam vitam.. Potuit igitur Adam stare si vellet, quando non nisi propria voluntate cecidit... Libera tamen fuit electio boni et mali etc.;“ allein er will damit nur sagen, wie die menschliche Natur an sich wäre, wenn man von der geheimen göttlichen Vorherbestimmung absieht. „Hîc enim intempestive quaestio ingeritur de occulta praedestinatione Dei: quia non agitur quid accidere potuerit necne, sed qualis fuerit hominis natura.“ Nach dieser Vorbemerkung stehe nun hier die eigentliche hieher gehörige Stelle: „Sed quia in utramque partem flexibilis erat ejus voluntas, nec data erat ad perseverandum constantia, ideo tam facile prolapsus est.... Cur autem perseverantiae virtute eum non sustinuerit, in ejus consilio latet: nostrum vero est ad sobrietatem sapere. Acceperat quidem posse si vellet, sed non habuit velle quo posset: quia hoc velle secuta esset perseverantia.“ Mit letzterem Satze hat Calvin Bezug genommen auf Augustin. de corrept. et grat. c. 11, wo es aber num. 32 im Vorausgehenden heißt: „Dederat homini Deus.. adjutorium, sine quo in ea (sc. bona voluntate) non posset permanere si vellet; ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio. Posset ergo permanere si vellet: quia non deerat adjutorium per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere quod vellet.“ Hier sagt also Augustinus gerade das Gegentheil von dem, was Calvin lehret. Gott hat dem Menschen die Gnade der Beharrlichkeit nicht vorenthalten, sondern hat sie ihm gegeben; nur hatte dieser selbst zu wollen, und war für das Selbstwollen, wie es der Begriff der Freiheit verlangt, sich selbst anheimgegeben — ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio. — „Gott,“ sagt Günther Süd- und Nordlichter 2c. S. 158, „vermag Alles durch sich — ausgenommen mit sich in Widerspruch zu treten, und hieher gehört nicht blos: das von sich stossen, sondern auch, daß er nicht ersetze, was die freie Creatur nach der Idee Gottes (deren Realisirung sie ist) zu setzen hat.“ „Zur Freiheit,“ bemerkt Görres Vorrede 2c. S. 46, „konnte Gott die Geister schaffen, aber nicht schon selber freihandelnd in ihrem Thun, weil dieß nicht ohne eine vorhergehende Nöthigung, im Widerspruch mit dieser Freiheit, geschehen konnte. Sie mußten also

etwas schlechterdings Nothwendiges und Unausweichliches, wogegen nach Augustinus der Mensch sein Selbstbestimmungs-Vermögen eben so wohl hätte anders gebrauchen können, als er's wirklich

die Ausübung dieser Freiheit sich selber geben." Weiter unten sagt dann Augustinus, was Calvin in der angeführten Stelle in seinen Text aufgenommen hat, in folgender Weise: „Et acceperat posse si vellet, sed non habuit velle quod (Calvin setzt quo) posset; nam si habuisset, perseverasset." Augustin's Gedanke ist: Gott gab dem Menschen das Können, aber das Wollen ließ Er ihm über; Er gab ihm so das Können, daß er nur wollen durfte, und das, was er konnte — in der Gemeinschaft mit Gott sich zu erhalten — war Wahrheit und bleibende Wirklichkeit. Aber nicht in gleicher Weise, wie das Können, gab ihm Gott das Wollen: den Willen hat Er ihm gegeben, aber das Wollen war Sache des Willens, hing von diesem ab, und konnte diesem nicht gegeben werden, ohne ihn in seiner tiefsten Selbstheit zu vernichten. Wäre dem Willen das Wollen, wie das Können, gegeben worden, so hätte der Abfall nie eintreten können, wie er doch eingetreten ist; denn das Wollen wäre nur der nothwendige Ausdruck des göttlichen Willens gewesen, und nicht ein aus der Selbstbestimmung des Willens hervorgehendes oder freies. Daß es aber ein freies war, beweist der Abfall selbst. Darum setzt Augustinus bei: „Posset enim perseverare si vellet; quod ut nollet, de libero descendit arbitrio; quod tunc ita liberum erat, ut bene velle posset et male." Calvin hingegen nimmt seinerseits zur Erklärung des Falles an, Gott habe dem Menschen die virtus perseverantiae vorenthalten; damit wird aber für ihn der Satz Augustin's: „Acceperat posse si vellet" geradezu unwahr; denn da kann von keinem Können die Rede seyn, wo die Kraft dazu nicht gegeben ist. Der folgende Satz, in welchem er das Augustinische Relativum quod, welches Object ist (sed non habuit velle quod posset) in einen Ablativus medii umconstruirte: sed non habuit velle quo posset, und dadurch dem Willen selbst die Macht, das Verbleiben im Guten zu wollen, leugnete, ist nur wieder ein echter Erguß seiner schauerlichen, alle Willensfreiheit vernichtenden Prädestinationstheorie. Wie bedeutend übrigens die Differenz ist, welche in diesen Gedanken hineinkommt, je nachdem man mit Augustinus quod oder mit Calvin quo sagt, erhellet noch, wenn man den Schlußgedanken des Einen mit dem des Andern dem Sinne nach abvergleicht. Augustinus sagt: „Nam si habuisset (velle quod posset), perseverasset:" d. h. hätte er ebenso gewollt, wie gekonnt, so wäre er im Zustande der Vollendung verblieben, und hätte sich für immer darin befestiget. Das ist ein logisch vollkommen richtiges hypothetisches Urtheil, worin sich Vordersatz und Nachsatz zu einander verhalten wie Grund und Folge. Dagegen ist Calvin's Schlußgedanke: „Quia hoc velle (quo posset) secuta esset perseverantia" — schlechterdings falsch; denn

gebraucht hat, und darum, da er fiel, nur durch den Mißbrauch seiner Freiheit fiel [27]). — Nun, entgegnet sich Augustinus selber, drängt

auch zugegeben den Vordergedanken „Acceperat quidem posse si vellet," wiewohl er nach der Calvinischen Prädestinationstheorie nie zugegeben werden kann; aber, wie gesagt, ihn auch zugegeben, so ist aus einem bloßen velle quo posset keine Folgerung auf die Erreichung des Gegenstandes zu ziehen, sondern es muß das Wollen zuvor selbst ein wirkliches oder thatsächliches werden.

Noch sey hier einer Unterscheidung gedacht, welche Augustinus zwischen adjutorium und adjutorium macht. Er sagt de corrept. et grat. c. 12 n. 34: „Aliud est adjutorium sine quo aliquid non fit, et aliud est adjutorium quo aliquid fit." Hiezu macht Wiggers a. a. O. I Th. S. 322 die Aeußerung: „Jenes adjutorium quo aliquid fit erhielt aber Adam nicht, damit Gott die Größe seiner Gnade und seiner allmächtigen Güte an den Erwählten zeigen konnte." Das heißt aber mit andern Worten auch: damit der Fall eintrete. Es bedarf wohl keines besondern Beweises mehr, daß eine solche Deutung durchaus gegen den Sinn und Geist Augustin's ist. Allerdings nahm Augustinus das adjutorium quo aliquid fit im ersten Menschen nicht an, weil er in demselben die Freiheit und den Werth der Freithätigkeit begriff. In jenem Selbstentscheidungsacte hatte die Subjectivität voranzustehen, der freipersönliche Wille; denn diesem kam es zu, das perseverare zu wollen und sich eigen zu machen. Es konnte ihm nicht eigen gemacht werden; aber damit er es sich eigen mache, steht er auch nicht isolirt, sondern wird von einem, ihm ebenso sicher zu jener Aneignung verhelfenden, als seine ganze volle Freiheit unbeeinträchtigt lassenden adjutorium unterstützt, von einem „adjutorium per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere quod vellet." L. c. cap. 11 n. 32. Augustinus vermeidet also in der Bestimmung des Verhältnisses des Urmenschen glücklich die eine Klippe einer Absolutheit desselben; aber eben so glücklich die andere einer bloßen Passivität desselben, und sagt darum: „Datum est adjutorium perseverantiae, non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset." L. c. cap. 12 n. 34.

[27]) „Per liberum arbitrium Deum deseruit." De corrept. et grat. c. 10 n. 28. „Et terrente nullo, et insuper contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate, in tanta non peccandi facilitate." Ib. c. 12 n. 35. „Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum.." Enchir. c. 30. „Liberum arbitrium accepit anima, usa est libero arbitrio, quemadmodum voluit: lapsa est, ejecta de beatitudine, implicata miseriis." Disput. II. contra Fortun. n. 25. „Deum contumaci inobedientia deserit, per suum liberum arbitrium peccatis se involvit." Contra Secundin. Man. c. 19. „Qui factus est rec-

sich aber doch die Frage auf, ob denn Gott der Schöpfer dem Menschen diese Freiheit hat geben müssen, und ob, da Er vorausgewußt hat, derselbe könne und werde sie zum Bösen gebrauchen, es nicht besser gewesen wäre, sie ihm nicht zu geben, und ob Er jetzt, da Er sie doch gegeben hat und der Fall eingetreten ist, und wir noch immer durch sie fallen, nicht selbst an unserer Schuld einen Antheil hat [28]). Die Antwort darauf lautet: Nein. Ohne den freien Willen kann ja der Mensch auch nicht gut handeln [29]), und da

tus, . . . a se ipso factus est pravus.“ Op. imperf. contra Jul. VI, 15; cf. 13. 14. 8. „A liberi arbitrii malo usu series hujus calamitatis exorta est.“ De Civ. Dei XIII, 14; cf. 13; XIV, 15 etc. Darum, weil das Verbleiben im Guten nur vom Willen abhing, und es diesem auch wegen des divinum adjutorium ganz leicht war, trifft mit Recht die Schuld den Menschen, wogegen dieser, wenn ihm das adjutorium sine quo non gefehlt hätte, nicht durch seine Schuld gefallen wäre: „Sed quia noluit permanere, profecto ejus culpa est, cujus meritum fuisset, si permanere voluisset. . . . Si autem hoc adjutorium vel angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset; quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidissent: adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent.“ De corrept. et grat. c. 11 n. 32. Es ist daher die Mühe Calvin's, dialektisch die Schuld von Gott weg und auf den Menschen hinüberzubringen, eine vergebliche. Hat Gott dem Menschen die zu einem glücklichen Bestehen der Freiheitsprobe nothwendige Gnade auch nur vorenthalten, so ist Er schon Schuld an dem Falle desselben, weil dieser, wie Augustinus sagt, „non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere si vellet;“ wie nun erst, wenn Er ihn gar schon zum Voraus zum Falle bestimmt hatte, und positiv darauf hinwirkte, daß er fiel?! — Da trifft offenbar und nothwendig die Schuld und die ganze Schuld Gott, und Gott allein.

[28]) „Sed quaero, utrùm ipsum liberum arbitrium, quo peccandi facultatem habere convincimur, oportuerit nobis dari ab eo qui nos fecit. Videmur enim non fuisse peccaturi, si isto careremus: et metuendum est, ne hoc modo Deus etiam malefactorum nostrorum auctor existimetur.“ De lib. arb. I, 16 n. 35.

[29]) Es ist nämlich der creatürliche Geist in seiner Idee zu fassen. Als solche und als realisirter göttlicher Gedanke ist er objectiv gut. Für die Darlebung seiner göttlichen Idee ist er in seinen wesentlichen Momenten Intelligenz und Wille; Intelligenz: um sein objectives Gutseyn und in diesem seine Bestimmung, als Subject selbst gut zu zu seyn, zu erkennen; Wille: um in seiner subjectiven Entwicklung

Gott vermöge seines Schöpfungszweckes das will, so hat Er ihm auch den freien Willen geben müssen. Er hat ihm denselben aber auch nur zum Guten gegeben, und daß Er ihm denselben nur zum Guten gegeben hat, wird daraus offenbar, daß Er den Mißbrauch zum Bösen straft. Denn wie könnte Er mit Fug und Recht den Gebrauch der Freiheit zum Bösen als Mißbrauch bestrafen, wenn Er ihm dieselbe ebensowohl zum Bösen als zum Guten gegeben hätte [30])? Da Er sie also nur zum Guten gegeben hat, so fällt

durch Selbstbestimmung das zu seyn, als was er objectiv gesetzt, und subjectiv zu seyn bestimmt ist, nämlich gut. Also ist er in Bezug auf sein eigenes oder persönliches Gutseyn auf sein eigenes Erkennen und auf sein eigenes Wollen angewiesen. „Ist die Idee," bemerkt Staudenmaier Dogm. **III.** Bd. **I.** Abth. S. **277**, „göttlicher Gedanke und göttlicher Wille, und hat Gott den endlichen Geist so gedacht und so gewollt, daß er durch Heiligkeit und Gerechtigkeit in lebendige Gemeinschaft mit Gott komme, in die er ursprünglich objectiv durch Gnade schon aufgenommen wurde; so entspricht der endliche Geist der göttlichen Idee von ihm selber nur dann, wenn er sich nun selbst auch als das begreift, als was er von Gott gedacht ist, und als das will, als was er von Gott gewollt ist. Ist er nur von Gott gedacht und gewollt, und denkt und will er sich nicht selber wieder als das von Gott Gedachte und Gewollte; so ist er der intelligenz= und freiheitlosen Natur gleich, die unter ihm steht. Er ist dann nur der passive Träger des von Gott ihm Verliehenen. Das aber, von dem der Geist nur der passive Träger ist, das ist ihm selbst nur äußerlich, nicht innerlich. Was aber dem Geist nur äußerlich ist und anhängt, das ist nicht sein, das ist er nicht selbst, das genießt er nicht, davon hat er kein Gefühl und das wird nicht Gegenstand seines Lebens und seiner Freude. Der Geist beweist sich als Geist nur durch die Kraft und die Thätigkeit der ihm einwohnenden geistigen Potenzen, durch die er sich zu erkennen hat, wie ihn Gott erkannt, und zu wollen, wie ihn Gott gewollt. Deßwegen liegt in der Freiheit etwas Schöpferisches oder vielmehr Nachschöpferisches." Soll daher der Geist, bemerkt dieser Gelehrte weiter, „seiner göttlichen Idee entsprechen, und liegt es in dieser göttlichen Idee, durch Heiligkeit und Gerechtigkeit in die Gemeinschaft mit Gott einzutreten; . . . so hat er sich somit in der Heiligkeit und Gerechtigkeit, mit der er bekleidet ist, nunmehr selbst durch seine Freiheit d. h. durch die That seines eigenen freien Willens zu setzen, und durch diese Selbstsetzung vermittelst des freien Willens in seiner Idee selbst zu vollziehen."

[30]) „Si enim homo aliquod bonum est, et non posset nisi cum vellet recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset. Non enim quia per illam etiam peccatur, ad

auch ihr Mißbrauch zum Bösen nicht in Seinen Willen (d. h. ist nicht von Ihm gewollt), weil er wider Seinen Willen ist, und in Ihm, dem reinen, widerspruchslosen Seyn, der absoluten Heiligkeit und Gerechtigkeit, ist keine Ursächlichkeit des Bösen zu suchen noch zu finden [31]). Man könnte nun freilich meinen, Gott hätte,

---

hoc eam Deum dedisse credendum est. Satis ergo caussae est, cur dari debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest vivere. Ad hoc autem datam vel hinc intelligi potest, quia si quis ea usus fuerit ad peccandum, divinitus in eum vindicatur. Quod injuste fieret, si non solum ut recte viveretur, sed etiam ut peccaretur, libera esset voluntas data. Quomodo enim juste vindicaretur in eum, qui ad hanc rem usus esset voluntate, ad quam rem data est? Nunc vero Deus cum peccantem punit, quid videtur tibi aliud dicere nisi, Cur non ad eam rem usus es libera voluntate, ad quam tibi eam dedi, hoc est, ad recte faciendum?" De lib. arb. II, 1 n. 3. „Cum ergo oporteat non necessitate, sed voluntate bonum esse; oportebat, ut Deus animae daret liberum arbitrium." Disput. I contra Fortun. n. 15. „Melior autem homo est qui voluntate, quam qui necessitate bonus est. Voluntas igitur libera danda homini fuit." 83 quaest. qu. 2. In der Beurtheilung des christlichen Lehrbegriffes ist Dr. Strauß a. a. O. II. Bd. S. 53 so unwissend, daß er die Willensfreiheit gegeben seyn läßt, um entweder für das Gute oder für das Böse sich zu bestimmen. „War," sagt er, „Adams anerschaffene Willensfreiheit das Vermögen, sich entweder für das Gute oder für das Böse zu bestimmen, so war von diesem Begriffe aus die Bestimmung zum Bösen kein Mißbrauch dieses Vermögens, das eben diese Möglichkeit in sich schloß, vielmehr war die Wahl des Bösen so gut als die des Guten eine Bethätigung dieses Vermögens." Die anerschaffene Willensfreiheit besteht darin, daß er sich durch sich bestimme für das Gute, und wenn es ihm dabei möglich ist, statt für das Gute sich auch gegentheilig zu entscheiden, so liegt das Gegentheil nicht als ein Oder in der anerschaffenen Bestimmung. „Eine solche Vorstellung," sagt Marheinecke Ottomar rc. S. 146, „hebt uns rein alle Idee von Gott auf."

[31]) Unter den unzählig vielen Stellen, welche sich hierüber in den Schriften Augustin's finden, stehe hier nur die einzige: „Quisquis omnium quae sunt auctor est, et ad cujus bonitatem id tantum pertinet ut sit omne quod est, non esse ad eum pertinere nullo pacto potest. Omne autem quod deficit, ab eo quod est esse deficit, et tendit in non esse. Esse autem et in nullo deficere bonum est, et malum est deficere. At ille ad quem non esse non pertinet, non est caussa deficiendi id est, tendendi ad non esse; quia, ut ita dicam, essendi

da Er nun einmal wegen des Guten die Freiheit geben mußte, sie geben sollen **ohne die Möglichkeit zum Bösen**[32]). Allein hierauf hat man im Hinblicke auf die Vollkommenheit Gottes schon im Allgemeinen zu antworten, daß, da Gott die Freiheit **gegeben** und so gegeben hat, sie auch, wie **nicht nicht** zu geben, so auch **so und nicht anders** zu geben war, als sie wirklich gegeben worden ist, da sie von Ihm gegeben ward [33]). Man blicke auf den menschlichen Leib, und man gewahrt an demselben manches Gut, welches der Mensch mißbrauchen kann, von welchem man aber deßhalb nicht wird sagen wollen, daß ihm dasselbe nicht hätte

---

caussa est. Boni igitur tantummodo caussa est: et propterea ipse summum bonum est. Quocirca mali auctor non est, qui omnium quae sunt auctor est; quia in quantum sunt, in tantum bona sunt." 83 quaest. qu. 21. Gott, sagt schon **Plato** de Rep. II. p. 379 b—d, ist wesentlich gut. Er selbst thut nichts Böses, und ist auch nicht Ursache von irgend etwas Bösem. Er ist nur Ursache vom Guten, und das Gute darf man auf keine andere Ursache zurückführen, als auf Ihn; vom Bösen aber muß man anderweitige Ursachen aufsuchen, **aber nur Gott nicht** — *Τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον,"* lauten die Schlußworte des trefflichen Mannes, *„τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν."* Cf. Theaet. p. 176. a. c. Wie weit stehen hierin die Reformatoren des XVI. Jahrhunderts von dem Heiden Plato ab! —

32) „Sed nonne tibi videtur, quaeso te, si ad recte faciendum data est, quòd **non debuerit ad peccandum posse converti**? sicut ipsa justitia quae data est homini ad bene vivendum: numquid enim potest quispiam per justitiam suam male vivere? Sic nemo posset per voluntatem peccare, si voluntas data esset ad recte faciendum." De lib. arb. II, 2 n. 4.

33) „Si vero certum est, quod ipse illam dederit, **oportet fateamur, quoquo modo data est, neque non dari, neque aliter dari eam debuisse quàm data est.** Ille enim dedit, cujus factum recte reprehendi nullo pacto potest." De lib. arb. II, 2 n. 4. Dieser Argumentationsweise bedient sich in ähnlichen Fällen auch der große **Leibnitz** sehr gerne, z. B. Theodic. I. 10; II. 124; causa Dei asserta etc. §. 39; de conformit. fidei cum ratione §. 35, an welch letzterem Orte er sagt: „Nihil enim a Deo proficisci potest, nisi quod bonitati, justitiae, ac sanctitati ad amussim congruat. Itaque ab eventu ipso (sive a **posteriori**) colligere quimus... In Deo certe valet haec consecutio: **fecit, ergo bene fecit.**"

gegeben werden sollen, da es an sich gut ist und nothwendig für das Ganze, so daß dieses ohne dasselbe höchst entstellt wäre. Man klagt daher, im Falle man einen Mißbrauch sieht, nicht Gott an, weil er das Gut gegeben hat, sondern denjenigen, welcher davon Mißbrauch macht. Aehnlich verhält sich's unter den Potenzen der Seele mit dem Willen [34]). Auch er ist ein Gut und kein kleines Gut, ein noch viel besseres Gut, als z. B. das leibliche Auge, weil ein Gut, ohne welches man nicht gut und nicht recht leben und handeln kann, und welches daher von Gott gegeben worden ist und hat gegeben werden müssen; ein Gut, welches im Vergleiche mit den höchsten und niedersten Gütern ein mittleres zu nennen ist, aber, wenn es sich an das unwandelbare Gut hingibt, dem Menschen zu vorzüglichen und großen Gütern verhilft [35]). Wie die

---

[34]) „Si ergo in corporis bonis invenimus aliqua quibus non recte uti homo possit, nec tamen propterea dicimus, non ea dari debuisse, quoniam esse confitemur bona; quid mirum si et in animo sunt quaedam bona, quibus etiam non recte uti possimus, sed quia bona sunt, non potuerunt dari nisi ab illo, a quo sunt omnia bona? Vides enim quantum boni desit corpori cui desunt manus, et tamen manibus male utitur, qui eis operatur vel saeva vel turpia. Sine pedibus aliquem si adspiceres, fatereris deesse integritati corporis plurimum bonum: et tamen eum qui ad nocendum cuipiam, vel seipsum dehonestandum pedibus uteretur, male uti pedibus non negares. Oculis hanc lucem videmus, formasque internoscimus corporum; idque et speciosissimum est in nostro corpore, unde in fastigio quodam dignitatis haec membra locata sunt; et ad salutem tuendam, multaque alia vitae commoda refert usus oculorum: oculis tamen plerique pleraque agunt turpiter et eos militare cogunt libidini. Et vides quantum bonum desit in facie, si oculi desint: cum autem adsunt, quis hos dedit nisi bonorum omnium largitor Deus? Quemadmodum ergo ista probas in corpore, et non intuens eos qui male his utuntur, laudas illum qui haec dedit bona: sic liberam voluntatem sine qua nemo potest recte vivere, oportet et bonum, et divinitus datum, et potius eos damnandos qui hoc bono male utuntur: quàm eum qui dederit dare non debuisse fatearis." De lib. arb. II, 18 n. 48.

[35]) „Et certe nunc responde, quaeso, quid tibi melius esse videatur in nobis, sine quo recte vivi potest, an sine quo recte vivi non potest. — — Cum ergo in corpore oculum concedas esse aliquod bonum, quo amisso tamen ad

Intelligenz für das Denken und Erkennen, so ist für das Handeln der Wille jenes Vermögen, zu welchem, durch Vermittlung der Intelligenz, aus der höheren und niederen Sphäre die Gegenstände in Beziehung treten. Ohne solche vorausgegangene Beziehung gibt es kein Wollen [36]), und darum ist die Beziehung selbst für den Willen etwas Nothwendiges. Nicht hängt vom Willen ab, was zu ihm in Beziehung tritt: so z. B. beim ersten Menschen das Verbot von Seite Gottes, und die Vorspiegelungen von Seite Satans; aber das hängt von ihm ab, wie er sich entscheidet, wozu er sich entschließt [37]). Allein gerade das ist es wieder, wovon man meint, ob nicht Gott, da Er doch die Entscheidungsweise des Menschen schon vorausgewußt hat, die gegentheilige Entscheidung hätte verhindern sollen. Auf welchen Grund hin nun aber hätte Gott dieselbe verhindern sollen? — Er hatte daraus für Sich nichts zu fürchten, und Sein Wille weicht deßhalb, weil Er von einem creatürlichen Willen negirt wird, um kein Haar breit von dem ab, was

---

recte vivendum non impeditur: voluntas libera tibi videbitur nullum bonum, sine qua recte nemo vivit?" L. c. num. 49. „Satis mihi manifestum est, inter bona, et ea quidem non minima, numerandam esse liberam voluntatem, ex quo etiam fateri cogimur eam divinitus datam esse, darique oportuisse." L. c. III, 1. „Abundantia et magnitudo bonitatis Dei non solum magna, sed etiam media et minima bona esse praestitit." L. c. II, 19 n. 50. „Voluntas ergo quae medium bonum est, cum inhaeret incommutabili bono, — — impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum." L. c. num. 52. 53.

36) „Qui enim vult, profecto aliquid vult: quod nisi aut extrinsecus per sensum corporis admoneatur, aut occultis modis in mentem veniat, velle non potest." De lib. arb. III, 25 n. 75. „Si enim nullo viso tangeretur, non eligeret facere quod fecit: nam si non ei aliquid venisset in mentem, nullo modo intentionem convertisset in nefas." Ibid.

37) „Sed quia voluntatem non allicit ad faciendum quodlibet, nisi aliquod visum; quid autem quisque vel sumat vel respuat, est in potestate, sed quo viso tangatur, nulla potestas est: fatendum est et ex superioribus et ex inferioribus visis animum tangi, ut rationalis substantia ex utroque sumat quod voluerit et ex merito sumendi vel miseria vel beatitas subsequatur. Velut in paradiso visum ex superioribus, praeceptum Dei; visum ex inferioribus, suggestio serpentis. Nam neque quid sibi praeciperetur

Er will. Um das Böse nicht zuzulassen, dazu hätte Er Sich in Sich nur dadurch bestimmt sehen können und müssen, daß schon die Zulassung als solche mit Seinem Wesen, mit Seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, mit Seiner Allmacht, Weisheit, Güte und Barmherzigkeit im Widerspruche stünde. Die Zulassung aber ist Factum: also stand und steht sie auch nicht im Widerspruche mit Gottes Wesen; ja schon jeder oberflächliche Blick zeigt, daß das Böse nolens volens auch seinerseits dazu beitragen mußte, jene Eigenschaften in ihrer Vollkommenheit offenbar zu machen. Hätte Er Sich vielleicht zur Verhinderung des Bösen bestimmt fühlen sollen, weil Ihm dadurch von vielen Creaturen eine Ehre entgeht, und diesen vielen Creaturen ein Schaden zugeht? — Allein, diesen Punkt der Ehre auch angenommen, so entgeht Ihm von Seite jener Creaturen nur eine Ehre, welche eine aus Liebe und Dankbarkeit stammende, freigewollte ist; unfreiwillig müssen selbst auch noch sie, die Bösen, zu Seiner Verherrlichung beitragen: so allwaltend ist Sein Wille, so unumstößlich das Gesetz Seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit. Allein Seine Ehre ist nicht Sein Schöpfungszweck [38]), d. h. Er hat nicht geschaffen, damit

---

a Domino, neque quid a serpente suggereretur, fuit in hominis potestate.“ L. c. num. 74.

[38]) Calvin ist hierin so weit gegangen, daß er sogar annimmt, Gott habe beim ersten Menschen es schon darauf abgesehen, daß derselbe falle, um aus dem Falle desselben Stoff für Seine Ehre zu gewinnen: „Nulla vero imposita fuit Deo necessitas quin mediam illi voluntatem daret, atque etiam caducam, ut ex illius lapsu gloriae suae materiam eliceret.“ L. c. I, 15 n. 8. Ohne Zweifel dachte Leibnitz an Calvin, als er Causa Dei adserta etc. §. 78 die Worte niederschrieb: „Neque voluntate quadam Deo adficta, minime sancta, minimeque amabili, causa lapsus ponenda est: tanquam nihil aliud, quam magnitudinis suae gloriam spectans, bonitatisque exors, crudeli misericordia miseros fecerit, ut esset, quorum misereretur; et perversa justitia peccantes voluerit, vel essent quos puniret: quae omnia tyrannica, et a vera gloria perfectioneque alienissima, sunt, cujus decus non tantum ad magnitudinem, sed etiam ad bonitatem, refertur.“ Ebenso §. 115: „Et sane, si Deus maximam hominum partem ideo tantum creasset, ut aeterna eorum malitia miseriaque justitiae sibi gloriam vindicaret: neque bonitas in eo, neque sapientia, neque ipsa vera justitia laudari posset.“ Nicht mit Unrecht erblickt selbst Strauß a. a. O. II Bd. S. 441 darin nur

Er Ehre empfange: Er für sich braucht von der Creatur nichts, gleich als müßte sie Ihm zur Vollendung Seiner Seligkeit erst noch etwas beitragen; Ihm, dem in jeder Beziehung und somit auch in Seiner Seligkeit Absoluten, geht, wenn Er geehrt wird, nichts zu, und wenn Er nicht geehrt wird, nichts ab. Der gewinnende oder verlierende Theil ist rein die Creatur; denn der Grund und Zweck Seiner Schöpfung ist die Liebe, um geben, um beseligen zu können, und die Creatur gewinnt durch ihre freiwillige Selbsthingabe an Gott, und verliert, sowie sie von Gott sich abkehrt. Daß aber Gott seine Seligkeit jenen Wesen, welche zur Theilnahme an derselben fähig geschaffen worden sind, gleichsam aufdringe, ist wahrlich kein zu Recht und Vernunft begründetes Begehren. Eine Gabe, welche von der freien Liebe an freie Wesen gespendet wird, will auch von diesen frei und mit dankbarer Anerkennung an- und aufgenommen werden. Daß Gott, um jede Abtrünnigkeit zu verhindern, und so das, was Seine Liebe und Gnade spenden will, allüberall, im Himmel und auf Erden sicher an den Mann zu bringen, ihnen mit Umgehung des Momentes ihrer bewußten freien Selbstbestimmung und Selbstentscheidung Seine Gabe zutheile: wäre eben so wohl gegen Seine, des Absoluten, Würde, als gegen die Natur des Geistes. Er will — so hoch schätzt Er die Persönlichkeit des Ihm ebenbildlichen Geistes — die freie Selbstbestimmung desselben auch frei seyn lassen, mag er sich nun Ihm zu-, oder von Ihm abkehren. Er will, sagt darum Augustinus, freie Diener haben, was sie aber in keiner Weise sind, wenn sie nur aus Nothwendigkeit dienen [39]). Er will ferner durch Seine Macht

Hohn, wenn Calvin nur immer von einer Ehre und Verherrlichung spricht, die Gott sich selbst gibt, aber auf Kosten wahrhafter Gerechtigkeit, gleich als könnte Ihm eine tyrannische Willkühr und eine schreiende Ungerechtigkeit je zu einer Verherrlichung dienen. Den Eindruck, welchen eine solche Vorstellung von Gott auf das menschliche Gemüth macht, bezeichnet Leibnitz l. c. §. 118. 119 so: „Hunc enim Deum timendum ob magnitudinem, sed non amandum ob bonitatem, manifestum foret. Certe tyrannicos actus non amorem, sed odium excitare constat, quantacumque sit potentia in agente, immo tanto magis, quanto haec major est; etsi demonstrationes odii metu supprimantur. Et homines, talem Dominum colentes, imitatione ejus a caritate ad duritiem crudelitatemque provocarentur.“

[39]) „Tales enim servos suos meliores esse Deus judicavit, si ei servirent liberaliter. Quod

und Weisheit, Liebe und Güte lieber machen, daß das von der Creatur frei gewollte Böse für Ihn ein Mittel sey, um nur wieder Gutes in's Daseyn zu rufen, als nur mit Beeinträchtigung der Freiheit den Eintritt des Bösen in die Welt verhindern[40]). Wollen daher Geschöpfe, welche Er nach Seinem Ebenbilde geschaffen hat, und denen Er Alles bereits in der Art gegeben hat, daß sie nur wollen dürfen, und das Gegebene ist ihr Eigenthum für alle Ewigkeit, dennoch von Ihm sich abkehren: so mögen sie ihres Weges ziehen, Er aber will sie sehen lassen, was ihnen ihr verkehrter Wille bereitet, und dann ihnen entgegen zeigen, was Seine helfende Gnade vermag, aber auch zeigen die Wirkung Seiner Gerechtigkeit,

---

nullo modo fieri posset, si non voluntate, sed necessitate servirent.“ De vera relig. c. 14 n. 27. „Qui enim hominibus dedit liberum arbitrium, ut non servili necessitate, sed ingenua voluntate Deum colerent, dedit etiam angelis.“ De catechiz. rud. c. 18 n. 30.

[40]) „Melius enim judicavit de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere.“ Enchir. ad Laurent. c. 27. „Quem (sc. hominem) similiter cum praevaricatione legis Dei per Dei desertionem peccaturum esse praesciret, nec illi ademit liberi arbitrii potestatem, simul praevidens, quid boni de malo esset ipse facturus.“ De Civ. Dei XXII, 1 n. 2. „In quo (sc. perfectorum solido cibo) hi qui bene profecerunt, jam intelligunt ad omnipotentiam Dei potius id pertinuisse, ut ex libero arbitrio voluntatis venientia mala esse permitteret. Tanta quippe est omnipotens ejus bonitas, ut etiam de malis possit facere bona, sive ignoscendo, sive sanando, sive ad utilitates piorum coaptando atque vertendo, sive etiam justissime vindicando. Omnia namque ista bona sunt, et Deo bono atque omnipotente dignissima: nec tamen fiunt nisi de malis. Quid igitur melius, quid omnipotentius eo, qui cum mali nihil faciat, bene etiam de malis facit?“ De continentia c. 6 n. 15. „Deus vero tam bonus est, ut malis quoque utatur bene, quae omnipotens esse non sineret, si eis bene uti summa sua bonitate non posset: et hinc potius impotens appareret et minus bonus, non valendo bene uti etiam malo.“ Op. imperf. contra Jul. V, 60. Darum sagt auch Leibnitz in seiner Theodicee I. 26: „Dum peccatum permittit, sapientia est, virtus est.“ Aber noch kühner ist die katholische Kirche, wenn sie in heiliger Begeisterung am Charsamstage in ihrem Exultet in den Ruf ausbricht: „O felix

wenn diese zu Gericht sitzt [41]); sie mögen ihres Weges ziehen, und aus bitterer Erfahrung erlernen, was für ein Unterschied ist zwischen dem Gute, welches der Gehorsam gewährt, und dem Uebel, das der Ungehorsam nach sich zieht [42]).

So faßt also Augustinus die Zulassung als bloße Zulassung, d. h. ohne daß damit ein positives Wollen verbunden war [43]), und darum konnte er auch mit vollster wissenschaftlicher Ueberzeugung Gott von der Schuld am Bösen freisprechen, da, worauf es hauptsächlich ankommt, die Möglichkeit zu fallen in keiner Weise eine Nothwendigkeit involvirte [44]); allein woraus erklärt er sich die Möglichkeit selber?

---

culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemtorem!“

[41]) „Quapropter saluberrime confitemur, quod rectissime credimus, Deum Dominumque rerum omnium, quia creavit omnia bona valde, et mala ex bonis exoritura praescivit, et scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere, etiam de malis benefacere, quàm mala esse non sinere, sic ordinasse angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet, quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium justitiaeque judicium.“ De corrept. et grat. c. 10 n. 27.

[42]) „Homo per experimentum poenae disceret, quid interesset inter obedientiae bonum, et inobedientiae malum.“ De gen. ad litt. VIII, 6.

[43]) Calvin war nicht im Stande, eine bloße Zulassung sich zu denken, sondern sah das Zulassen zugleich als ein Wollen an: „Hic ad distinctionem voluntatis et permissionis recurritur, secundum quam obtinere volunt, permittente modò non autem volente Deo perire impios. Sed cur permittere dicemus nisi quia ita vult? Quamquam nec ipsum quidem per se probabile est, sola Dei permissione, nulla ordinatione hominem sibi accersisse interitum.“ Instit. III, 23 n. 8. Vergl. die vorhergehende Anmerk. 22 auf Seite 346. Auf die etwas spitzige Frage: „Cur permittit ista, si displicent?“ antwortet Augustinus mit der, die Spitze dieser gestellten Frage brechenden, vortrefflichen Gegenfrage: „Cur punit ista, si placent?“ und bemerkt dann weiter: „Ac per hoc sicut ego confiteor, quod omnino ista non fierent, nisi ab omnipotente permitterentur; ita tu confitere facienda non esse, quae a justo puniantur: ut non faciendo quae punit, mereamur ab eo discere, cur permittit esse quae puniat.“ De continentia c. 6 n. 15.

[44]) „Catholica veritas praedicat, ab optimo Deo sic esse

§. 5.

Möglichkeit des Bösen.

Allbekannt ist in dieser Beziehung sein in seinen Schriften gegen die Manichäer und gegen die Pelagianer unzähligemal vorkommender Ausspruch: Der endliche Geist konnte sündigen, weil er aus Nichts geschaffen war [1]). Welches die Vorstellung des großen Kirchenlehrers von diesem Nichts war, und daß er sich darunter nicht eine Art Reales dachte: ist schon oben [2]) dargethan worden; bei der Gelegenheit aber, wo er die Möglichkeit des Bösen aus dem Erschaffenseyn der vernünftigen Creatur aus Nichts eruirt, verwahrt er sich ausdrücklich gegen den Vorwurf, als behandle er das Nichts als etwas Reales, als sehe er dasselbe für eine Natur an, und lege ihm eine Kraft bei [3]). Für den Zweck der Erklärung des Bösen ist ihm das Erschaffenseyn aus Nichts

---

hominem conditum, ut necessitatem peccandi non haberet, nec peccaret si peccare nollet, cum etiam semper nolle utique posset.“ Op. imperf. contra Julian. V, 56. „Non exegit peccatum nasci ulla conditio stirpis de nihilo venientis: quando quidem illud exigitur, quod compellitur reddi vel fieri: angelum vero vel hominem, a quibus et in quibus prima sunt orta peccata, peccare nulla res compulit; sed libera voluntate peccarunt: quod et nolle possent, quia nec cogebantur ut vellent.“ L. c. 35. „Rationalis quippe creatura cum primum facta est, ita facta est, ut si peccare nollet, nulla necessitate urgeretur ut vellet, aut etiam non volens, id est, invita peccaret, et non quod vellet faceret bonum, sed malum quod nollet, hoc ageret.“ L. c. 38; cf. 40. 54. 60. 62 etc.

[1]) „Hoc dico ego, naturam quae rationalis creata est, propterea peccare potuisse, quia ex nihilo facta est.“ Op. imperf. contra Jul. V, 39. „Inveniet voluntatem malam non ex eo esse incipere quòd natura est, sed ex eo quòd de nihilo natura facta est.“ De Civ. Dei XII, 6.

[2]) I Abth. S. 102 f.

[3]) „Cum itaque dicimus, non ideo potuisse oriri ex bono malam voluntatem, quia bonum factum est a bono Deo, sed quia de nihilo factum est, non de Deo; non nihilo damus ullam naturam, sed naturam factoris a natura eorum quae sunt facta discernimus.“ Op. imperf. contra Jul. V, 44. „Verumtamen male aliquid velle, vel mali aliquid etiam nolens facere, omnino non posset, nisi de nihilo

gleichbedeutend mit dem: Nicht aus dem Wesen Gottes, nicht gleicher Natur mit Gott seyn [4]); denn Gott allein ist, als das reine, absolute Seyn, auch schlechthin unveränderlich [5]), und was nicht so aus Ihm ist, daß es, wie Sein eingeborner Sohn und der aus ihnen Beiden ausgehende heilige Geist, Er selbst ist, ist als Seine Ichs-Negation und Nichtichs-Position auch nicht ein absolutes, sondern nur endliches, und darum nicht unwandelbares, sondern nur wandelbares d. h. dem Wechsel und der Veränderung unterworfenes Seyn, sey es, daß die Veränderungen, wie in den vernünftigen Creaturen, aus dem Willen: oder, wie in den übrigen Dingen, aus den eigenen Qualitäten derselben hervorgehen [6]). Jedoch sind Geschaffenseyn

---

facta esset... Quod cum dicimus, non vires nihilo damus, quasi potuerit facere aliquid, vel fecerit aliquid, cum sit nihil.“ L. c. cap. 38. Von einem realen Nichts oder einer Materia peccans ist daher bei Augustinus gar keine Rede.

[4]) „Naturam Dei non esse dicimus, quae peccare potuit.“ L. c. cap. 38. „Angelus ergo vel homo propterea peccare potuit, id est, propterea isto Dei munere, quod est liberum arbitrium, male uti potuit, quia non est Deus, hoc est, de nihilo factus est a Deo, non de ipso Deo.“ Ibid. „Cum autem dico, ... naturam quae rationalis creata est, propterea peccare potuisse, quia ex nihilo facta est: quod aliud quid est, quàm propterea peccare potuisse, quia natura Dei non est? Si enim de nihilo facta non esset, de Deo naturaliter esset, quidquid esset: si naturaliter de Deo esset, Dei natura esset: si Dei natura esset, peccare non posset. Ideo igitur peccare potuit, quamvis facta sit a Deo, quia de nihilo facta est, non de Deo.“ L. c. cap. 39.

[5]) Vergl. oben I Abth. S. 184 ff. „Ille enim summe ac primitus est, qui omnino incommutabilis est, et qui plenissime dicere potuit, Ego sum qui sum.“ De doctrin. christ. I, 32. „Illud enim vere ac primitus est, quod eodem modo semper est, nec solum non commutatur, sed commutari omnino non potest.“ De gen. ad litt. V, 16.

[6]) „Peccare autem nulla res posset, si de natura Dei facta esset, nec jam facta esset, sed de illo esset, quidquid esset, et hoc quod ille esset: sicut est Filius, et Spiritus sanctus, quoniam de illo sunt, hoc quod ille sunt, alius nascendo, alius procedendo.“ Op. imperf. contra Jul. V, 31. „Ideo quippe possunt ista mutari, sive voluntate, sicut rationalis potuit creatura, sive propriis qualitatibus

und Sündigen-können nicht schlechthin identisch; denn nicht Alles, was aus Nichts geschaffen ist, kann sündigen: sonst müßten auch Steine, Pflanzen u. dgl. sündigen können; wohl umgekehrt ist Alles, was sündigen kann, aus Nichts geschaffen, d. h., ist nicht ewiges unwandelbares göttliches Seyn; denn wäre es dieses, wäre es gleichen Wesens mit Gott, so könnte es wegen der nothwendigen Unveränderlichkeit nicht sündigen [7]). Die Möglichkeit zu sündigen trifft nur in den vernünftigen Creaturen mit dem Erschaffenseyn aus Nichts zusammen, so zwar, daß sie nicht eine Möglichkeit ist, welche auch nicht seyn könnte, sondern welche, eben weil die Natur der Creatur nicht die unveränderliche Natur Gottes ist, nicht nicht seyn kann; aber deßhalb ist diese Nothwendigkeit der Möglichkeit, d. h. diese Nothwendigkeit des Sündigen-könnens noch keine Nothwendigkeit zu sündigen, vielmehr ist zwischen dem Sündigen-können, welches Natur ist, und dem wirklichen Sündigen, welches Schuld ist, ein sehr großer Unterschied. Das Können zu bethätigen hängt vom Willen ab. Dieser kann sündigen, aber er muß nicht sündigen, sondern kann ebensowohl auch anders wollen [8]). Dieß,

---

suis, sicut cetera; quoniam de nihilo facta sunt, non de Deo, quamvis faciente non nisi Deo; id est, quia non sunt quod illa natura, quae facta non est, atque ob hoc immutabilis sola est.“ L. c. cap. 44.

[7]) „Nunc ergo evigila, atque adspice, omne quod peccare potest, de nihilo factum esse; nec ideo sequitur etiam omne quod de nihilo factum est, posse peccare. Non igitur mihi proferantur alia, quae de nihilo facta sunt, et peccare non possunt: quoniam non dico, omne quod ex nihilo factum est, peccare potest; sed dico, omne quod peccare potest, ex nihilo factum est.“ L. c. cap. 39. „Nec omne quod de nihilo factum est, peccare potuit; non enim ligna et lapides peccare possunt: sed tamen natura quae peccare potuit, de nihilo facta est.“ L. c. cap. 60. „Et tamen velle (sc. peccare) non possent, si de Deo naturam haberent.“ L. c. cap. 35. „Deus velle non potest malum, quoniam est omnino immutabilis.“ L. c. I, 101. „Si de Deo natura ejus esset, peccare omnino non posset. Quis enim est tam demens, qui dicere audeat, immutabilem et inconvertibilem naturam quae Deus est, ullo modo posse peccare?“ L. c. V, 54.

[8]) „Dixi ideo creaturam rationalem peccare potuisse, quia ex nihilo facta est.“ L. c. V, 39. „Non tibi dicitur, Necessitatem peccandi habuit homo, quia de

daß keinerlei Nothwendigkeit zu sündigen da ist, hält dem Augustinus jede Besorgniß fern, als falle aus der der Natur natürlich einwohnenden Möglichkeit zu sündigen eine Schuld auf Gott[9]); allein man ist doch noch berechtiget zu fragen, wie er sich diese, dem An-

---

nihilo factus est: sed tu hoc tibi dicis. Prorsus ita factus est, ut peccandi possibilitatem haberet a necessario, peccatum vero a possibili. Verumtamen nec ipsam peccandi possibilitatem haberet, si Dei natura esset: immutabilis enim profecto esset, et peccare non posset. Non igitur ideo peccavit, sed ideo peccare potuit, quia de nihilo factus est. Inter peccavit et peccare potuit plurimum distat: illa culpa est, ista natura." L. c. cap. 60. „Si malum ex possibili, possibilitas ex natura, natura per Deum, malum igitur per Deum. Hanc conclusionem si tu non times; nec ego illam: quoniam ambo non ex necessario, sed ex possibili peccasse hominem primum confitemur. Etenim nos dicentes hominem propterea potuisse peccare, quia non est ejus natura facta de Deo, quamvis omnino esse nisi illo creante non posset; non ita hoc dicimus, ut ex hoc ei dicamus impactam, sicut calumniaris, peccandi necessitatem." L. c. cap. 54. „Nec tamen quod vel angelo vel homine volente commissum est, quoniam natura peccavit,.. ita hoc esse dicimus naturale peccatum, ut necessitate factum esse dicamus, quod factum est libera voluntate. Qui enim propterea peccavit, quia voluit, potuit et nolle peccare: et ita homo creatus est, ut et nolle posset et velle, et quodlibet horum haberet in potestate." Ibid. cap. 40.

[9]) „Nunc vero timens culpare naturam, tamquam hinc in ejus auctorem ulla recurrat injuria, et quod diu volebas, aliquando dixisti, et a natura non recessisti.... Quid erat homo, antequam de illo (voluntas mala) exsisteret, nisi natura bona et bonum opus Dei? Quod est etiam malus homo, in quantum homo est et opus Dei? Confundatur ergo sua vanitate Julianus; quoniam ex bonis esse mala orta, verum dixit Ambrosius: sed quia cogente nullo, inculpatus est Deus: quôd vero ea permisit exsistere, usu eorum justo et bono laudatur insignius." Ibid. cap. 60. „An angelus et homo naturae non sunt?.. Naturae igitur adscribitur, quod angelo adscribitur; naturae adscribitur quod homini adscribitur: sed naturae quae a bono Deo condita est bona, et voluntate sua facta est mala. Ac per hoc, rectissime malum, quod his naturis adscribitur, ei a quo sunt conditae non adscribitur; quia non eas ita condidit, cum primum condidit, ut

scheine nach etwas harte, Lehre von der Natürlichkeit oder Nothwendigkeit dieser Möglichkeit näher begründete. Dieß that er dadurch, daß er den endlichen Geist mit Gott in dieser Beziehung in Vergleichung bringt. Das Geschöpf, sagt er, kann, als nicht gleichen Wesens mit dem Schöpfer, auch dem Schöpfer nicht gleich seyn [10]). Gott, als das absolute, d. h. durch sich seyende reine unwandelbare Seyn, welchem das Gutseyn Sein Seyn selbst ist [11]), kann nicht sich selbst verlassen oder von Seiner eigenen Idee abfallen; Er hat auch, als der absolut Vollkommene, nichts Besseres über sich, an das Er sich hinzugeben hätte, um in Verbindung mit demselben Seine Vollendung zu gewinnen: Er kann also auch nicht durch Nichthingabe Seiner an dasselbe von demselben abfallen oder sündigen [12]). Ganz anders ist es mit dem endlichen Geiste. Sein Seyn ist kein absolutes, sein Gutseyn kein Durch-sich-Gutseyn. Als nicht absolut hat er sein Ziel und Ende nicht in sich, sondern in einem Höheren über sich, nämlich im Absoluten, von welchem er ist; als nicht durch sich gut ist er gut nur durch Theilnahme an

---

eis esset habendae malae voluntatis ulla necessitas, sed tantummodo possibilitas.... Neque enim est mala voluntas, nisi volentis aut angeli, aut hominis, quas non esse naturas nulla ratione possumus dicere." L. c. cap. 62.

[10]) „Fides mea est, omnipotentem Deum, justum et bonum, fecisse bona. Sed ea quae ab illo facta sunt, non possunt esse talia, qualis est ipse qui fecit. Injustum est enim et stultum credere, quod opera paria sint artifici et condita conditori." Contra Fortun. Man. disput. II, 21. „Deus summum bonum est, et ea quae fecit, bona sunt omnia, quamvis non sint tam bona, quam est ille ipse qui fecit. Quis enim hoc tam insanus audet exigere, ut aequalia sint artifici opera, et condita conditori?" De mor. Man. II, 4.

[11]) „Nemo bonus nisi Deus: unde est ille admonitus, qui interrogaverat quid boni faceret, ut illum quaereret cujus gratiâ bonus esset, cui bonum esse, hoc est ipsum esse; quia incommutabiliter bonus, et non potest omnino malus esse." De perfect. justit. c. 14 n. 32.

[12]) „Et ideo ista natura non potest omnino peccare; quia non potest se ipsa deserere, nec meliorem habet cui debeat inhaerere, et cujus possit desertione peccare." Op. imperf. contra Jul. V, 31. „Malum facere non potest, sicut negare se ipsum non potest." L. c. I, 102.

dem Absolut-Guten, ohne daß deßhalb dieses wegen jener Theilnahme nicht in sich verbliebe, was es ist, oder etwas verlöre. Er kann und muß naturgemäß in sich verlieren, sowie er nicht mit seinem Höheren d. h. Gott, worin ihm seine Vollendung und Seligkeit liegt, in Gemeinschaft tritt [13]). Daß das Eingehen in diese Gemeinschaft bei dem, wie zum Selbstwissen so auch zum Selbstwollen geschaffenen Geiste vom Willen abhängig ist, und daß der Wille in seinem Wollen wesentlich frei ist, d. h. auch wenn er sollicitirt wird, in seiner Selbstbestimmung und Selbstentscheidung sich nur durch sich bestimmt und entscheidet, ist schon erinnert worden. Daß ihm aber im Acte seiner primitiven Selbstentscheidung die Möglichkeit, sich auch anders zu bestimmen und zu entscheiden, als es in seiner objectiven göttlichen Bestimmung lag, nothwendig einwohnte, ist daraus abzunehmen, daß ihm außer seiner Beziehung zu Gott in seinem Wissen um sich auch eine Beziehung zu sich selbst gegeben war, zu Seines Gleichem, und dem Menschengeiste außerdem noch eine Beziehung zu Niedererem, als er selbst ist, d. h. zur Natur, da auch diese zu ihm in Beziehung gesetzt war. Diese im Bewußtseyn des Geistes, als eines selbstbewußten, nothwendig vorhandenen niederen Beziehungen müßten keine wahrhaften und wirklichen gewesen seyn, wenn sie nicht auch auf den Willen ihre Einwirkungen ausgeübt hätten, und auch diese Einwirkungen wären keine wahrhaften und wirklichen gewesen, wenn sie nicht auch auf den in seiner Selbstbestimmung und Selbstentscheidung begriffenen Willen einen bestimmenden Einfluß ausgeübt hätten. Man halte also diesen, von Höherem und Niederem kommenden, bestimmenden Einfluß fest, wie er festgehalten werden muß, wenn nicht das ganze Selbstbewußtseyn als ein unwirkliches, blos schattenhaftes angesehen werden soll; und nehme dazu den Willen, wie er in seiner

[13]) „Videte quàm expedita sit sententia catholicae disciplinae, quae aliud dicit bonum, quod summe ac per se bonum est, et non participatione alicujus boni, sed propriâ naturâ et essentiâ; aliud quod participando bonum et habendo; habet autem de illo summo bono ut bonum sit, in se tamen manente illo nihilque amittente. Hoc autem bonum quod postea diximus, creaturam vocat, cui noceri per defectum potest: cujus defectus Deus auctor non est, quia exsistendi, et ut ita dicam essendi auctor est.“ De mor. Man. II, 4.

Selbstbestimmung nothwendig frei von allem Zwange ist: so wird man dem Augustinus darin Recht geben, daß er sagte, es habe in der endlichen (weil aus Nichts geschaffenen oder nicht Gottes Wesen selbst seyenden) Natur des Geistes naturgemäß oder nothwendig gelegen, daß es ihm möglich war, zu sündigen oder statt sich Gott zu-, von Gott sich abzukehren, und, statt Gott, sich selbst zum Mittelpunkte seines Strebens zu machen, wodurch er aber nothwendig minder ward, und unselig, da er, als nicht absolut, seine Vollendung und seine Seligkeit nur in Gott, dem Absoluten, hat [14]. Aehnlich leitet auch Leibnitz die Möglichkeit des Bösen daraus ab, daß die vernünftige Creatur als Creatur nothwendig wesenslimitirt ist, wegen welcher Wesens-Limitation sie im Erkennen irren, und im Handeln fehlgreifen kann [15].

---

[14]) „Proinde causa beatitudinis Angelorum bonorum ea verissima reperitur, quod ei adhaerent qui summe est. Cum vero caussa miseriae malorum angelorum quaeritur, ea merito occurrit, quòd ab illo qui summe est aversi, ad se ipsos conversi sunt, qui non summe sunt: et hoc vitium quid aliud quàm superbia nuncupatur?... Qui magis essent, si ei qui summe est adhaererent; se illi praeferendo, id quod minus est praetulerunt. Hic primus defectus et prima inopia primumque vitium ejus naturae, quae ita creata est, ut nec summe esset, et tamen ad beatitudinem habendam, eo qui summe est frui posset, a quo aversa, non quidem nulla, sed tamen minus esset, atque ob hoc misera fieret." De Civ. Dei XII, 6. „Fatendum est enim, et angelos naturâ esse mutabiles, si solus Deus est incommutabilis: sed ea voluntate, qua magis Deum quam se diligunt, firmi et stabiles manent in illo, et fruuntur majestate ipsius, ei uni libentissime subditi. Ille autem angelus magis se ipsum quàm Deum diligendo, subditus ei esse noluit, et intumuit per superbiam, et a summa essentia defecit, et lapsus est: et ob hoc minus est quàm fuit, quia eo quod minus erat frui voluit, cum magis voluit sua potentia frui, quàm Dei." De vera relig. c. 13; cf. ep. 118 ad Dioscor. n. 15.

[15]) „Mali causam Veteres adscribebant materiae, quam increatam, et a Deo independentem, censebant; nos vero, qui òmne, quod existit, a Deo derivamus, unde mali originem accersemus? Respondetur, eam quaerendam esse in ideali natura creaturae, in quantum ea natura veritatibus aeternis, divino intellectui inhaerentibus, comprehenditur, nec a Dei voluntate dependet. Considerandum namque est,

Allein Augustinus sah diese Möglichkeit nicht als eine in dem Sinne naturnothwendige an, daß sie auch eine der Natur des creatürlichen Geistes für immer bleibende sey, sondern nur als eine mit der Natur zwar nothwendig gegebene, aber für diese selbst nur vorübergehende, indem der creatürliche Wille, für welchen das posse non peccare schon bereits ein Gut war, zur Aufgabe hatte, das posse peccare zu negiren, und dafür in Gott sich zu fixiren, um das, was nur Gott, nicht aber der Creatur, von Natur aus zukommt, nämlich das non posse peccare für seine freiwillige Verbindung mit Gott als Lohn oder Verdienst zu gewinnen [16]), oder die Freiheit des Seyns sich mitzubegründen, jene eigentliche und wahre Freiheit, von welcher schon oben die Rede

---

esse in creatura imperfectionem quandam originalem ante peccatum, quia creatura essentialiter est limitata; ex quo fit, eam non posse omnia scire, posse falli, aliaque errata admittere." Theodic. I, 20. „Omne donum perfectum est a patre luminum, cum contra imperfectiones defectusque operationum proveniant ab originali limitatione, quam creatura non potuit non accipere a primo suae existentiae exordio per rationes ideales, quibus ipsa terminatur. Neque enim Deus ei omnia largiri poterat, quin illum faceret Deum." §. 31. cf. II. 156.

[16]) „Quis enim tam sit mente caecus, ut non videat, sicut homo est primitus conditus, magnum bonum esse naturae, posse non peccare, quamvis majus sit, non posse peccare: atque ordinatissime constitutum, ut hoc prius esset unde fieret hominis meritum, et illud esset postea bene meriti praemium." Op. imperf. contra Jul. V, 56. „Minus est enim posse non peccare, majus autem non posse peccare: et oportebat a merito boni minoris ad praemium pervenire majoris." Ibid. cap. 58. „Et cuicumque creaturae rationali praestatur ut peccare non possit, non est hoc naturae propriae, sed Dei gratiae. Ac per hoc solus Deus habet immortalitatem, qui non cujusquam gratiâ, sed naturâ suà, nec potuit, nec potest aliqua conversione mutari, nec potuit nec poterit aliqua mutatione peccare." Contra Maxim. Arian. II, 12 n. 1. „Aliud est enim, esse Deum; aliud participem Dei. Deus naturâ peccare non potest; particeps vero Dei ab illo accipit, ut peccare non possit. Servandi autem gradus erant divini muneris, ut primum daretur liberum arbitrium, quo non peccare

war [17]), und welche in sich zugleich eine glückselige Nothwendigkeit ist [18]).

Dem Augustinus ist daher die Möglichkeit des Bösen durchaus nicht, wie z. B. dem Oppermann [19]) das Böse selbst, „eine ewige Eigenschaft der Endlichkeit," „ewiger Weise mit der Endlichkeit der Wesen gesetzt," und ebensowenig hat seine aus der Endlichkeit abgeleitete Nothwendigkeit jener Möglich-

---

posset homo; novissimum, quo peccare non posset: atque illud ad comparandum meritum, hoc ad recipiendum praemium pertineret." De Civ. Dei XXII, 30 n. 3.

[17]) Siehe S. 333 — 337 dieser Schrift.

[18]) „Quod (sc. non posse peccare) tam magnum est bonum, ut sanctis servaretur ad praemium. . . Neque enim tunc sine virtute vivemus, quando nobis concedetur, ne a Domino aliquando recedere possimus, quoniam nec velle poterimus. Ita enim nobis certum erit bonum, quo semper, ut promissum est, cum Domino erimus; ut ab eo recedere non velimus, nec velle possimus. Non ergo aliter esset virtus in nobis, nisi voluntatem malam sic non haberemus, ut habere possemus: sed pro hujus minoris virtutis merito, accedere nobis debuit virtus major in praemio, ut malam voluntatem sic non haberemus, ut nec habere possemus. O desideranda necessitas! Donabit eam veritas, ut sit certa securitas, sine qua non potest esse illa, cui non est aliquid addendum, jam plena nostra felicitas." Op. imperf. contra Jul. V, 61. „Nam si boni proprii, sicut dicis capax esse non poterat humana natura, nisi capax esset et pravi," bemerkt Augustinus gegen den beschränkten Begriff, welchen die Pelagianer von der Freiheit hatten, „cur post hanc vitam pie gestam, boni solius erit, et non mali capax, ab omni scilicet aliena, non solum voluntate vel necessitate, verum etiam possibilitate peccandi? An vero metuendum est, ne tunc etiam forte peccemus, quando sanctis Angelis erimus aequales? De quibus sine dubitatione credendum est, quod acceperint non posse peccare pro merito permansionis suae, quoniam steterunt, quando aliis cadentibus etiam ipsi peccare potuerunt. Alioquin adhuc timendum esset, ne multos novos diabolos, et eorum novos malos angelos haberet hic mundus. Sanctorum etiam qui de corporibus exierunt, erit nobis vita suspecta, ne ibi etiam quo venerunt, forsitan peccaverint, aut forsitan peccent; si in natura rationali possibilitas peccandi permanet, nec potest esse capax boni, si non sit et mali." L. c. cap. 58.

[19]) Encyclop. d. Philos. rc. S. 91.

keit mit der auch aus der Endlichkeit abgeleiteten, oder vielmehr in die Endlichkeit selbst gesetzten, pantheistischen Nothwendigkeit des Bösen [20]) etwas gemein; denn ihm ist, wie er allerbestimmtest unterscheidet, und entschieden gegen alle Vereinerleiung sich verwahret, und Andere davor verwarnet, die Nothwendigkeit der Möglichkeit des Bösen noch keine Nothwendigkeit des Bösen selbst; das Geschöpf nie und nimmer wesenseins mit dem Schöpfer, und überhaupt die Annahme einer Versonderheitlichung Gottes als allgemeiner Substanz in endliche Wesen Unsinn, Widerspruch nnd Gotteslästerung; ferner die Endlichkeit allerdings eine wesentliche und nothwendige Eigenschaft der Creatur oder identisch mit der Creatürlichkeit, aber durchaus nicht identisch mit dem Bösen, und dieses durchaus nicht eine nothwendige Folge aus jener, denn wenn der als freie Causalität dastehende creatürliche Wille es nicht will, sondern sich Gott zu-, statt von Gott abkehrt: so ist es eben gar nicht, ungeachtet der Endlichkeit des Willens, welcher immerhin endlich ist und endlich bleibt.

An diese Frage über die Möglichkeit des Bösen möge sich nun aber, ehe die Folgen der ersten Sünde besprochen werden, noch eine andere Frage reihen, welche von keinem geringeren Belange ist, nämlich die Frage über die Natur des Bösen.

---

[20]) Vergl. hierüber Anm. 25 auf S. 194 f. dieser Schrift, und dazu die Anm. 22 auf S. 192. Gegen die pantheistische Besonderungstheorie bemerkt Günther bezüglich des Ursprunges des Bösen: „Ein Anderes aber ist die Frage: ob Geister in ihrer Identität mit dem Wesen Gottes eines Mißbrauches der Freiheit fähig seyen, sintemalen dieser Mißbrauch, im Widerspruche mit Gottes Willen begriffen, diesen Widerspruch von der sogenannten Creatur in die Gottheit selber hineintrage, folglich Gott in der Idee vernichte." Und gegen die Ableitung des Bösen aus der Particularisirung des Willens erinnert er sehr treffend: „daß das Ich im Pantheismus sich nie ohne Gott erfasse, selbst wenn es sich außer Gott erfaßt, eben weil es auch in der letztern Erfassung als von einerlei Wesenheit mit Gott, Gott zugleich nothwendig mit-erfassen muß. — Wollte man aber die Erfassung des Ich außer Gott, etwa als gleichbedeutend ansehen mit der ohne Gott; so kann diese doch nie als eine That gegen den göttlichen Willen angesehen werden, weil sonst die Selbstobjectivirung Gottes, in seinem höhern Selbstbewußtseyn mittelst Analyse Seiner selbst als die Ursünde angesehen werden müßte; denn eben in und durch diesen analytischen Act ist die Creatur als göttliche Monade in's Daseyn getreten, und zwar mit gleichem Rechte:

§. 6.

Natur des Bösen.

Das Böse führt sich nach seinem Ursprunge auf die verkehrte freie Selbstbestimmung des Willens zurück, so daß, wenn dieser dem erkannten göttlichen Willen gemäß sich bestimmt, jenes gar nicht ist. Diese Wahrheit führte den Augustinus folgerecht zu dem Gedanken, daß der Wille wohl die caussa efficiens bezüglich der bösen Handlung sey, aber nicht eben so eine caussa efficiens habe für sein Böseseyn; denn auch um böse zu seyn, muß er selber wollen, und will er nicht, so wird er es auch nicht[1]). Böse aber wird er durch seinen Abfall vom absoluten und durch seine Hingabe an geringeres Seyn, und dieses geringere Seyn ist weder selbst als solches böse, noch macht es durch sich den Willen böse; denn nicht ist z. B. Geld und Gut Schuld an der Habsucht, noch die Schönheit der Körper an der sündhaften Lust, noch der Ruhm an der Eitelkeit, noch die Macht an dem Stolze: sondern was den Willen böse macht, ist die Verkehrtheit seiner Richtung, in welcher er sich von Gott abkehrt, und auf unrechtmäßige und ungeordnete Weise dem Niederen sich zukehrt[2]). Allein so wenig das Böseseyn des freien

Sich selbst zu objectiviren, d. h. Sich selbst als Solches, mit Ausschluß jedes Andern, zu erfassen. Mit Einem Worte: Wenn die Creatur nur durch die Acte des (niedern und höhern) göttlichen Bewußtseyns zu Stande kommt; so kann derselbe Act des creatürlichen Bewußtseyns, der Creatur so wenig als Gott, — oder Gott eben so sehr als der Creatur, zur Sünde angerechnet werden; davon zu schweigen: daß der Erhebungsact unvollkommener seyn muß, als der der Trennung; da nur in diesem die Selbstobjectivirung zu Stande kömmt. Dort wie hier aber hört das Böse auf böse zu seyn, und die Moralphilosophen können sich die Mühe ersparen, Theodiceen zu schreiben, um das Böse wie das Uebel in der Welt zu erklären, und mit dem Urguten in Harmonie zu bringen."

[1]) „Hujus porro malae voluntatis causa efficiens si quaeratur, nihil invenitur. Quid est enim quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum? Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali, malae autem voluntatis efficiens est nihil." De Civ. Dei XII, 6. „Itemque scio in quo fit mala voluntas, id in eo fieri, quod si nollet, non fieret: et ideo non necessarios, sed voluntarios defectus justa poena consequitur." L. c. cap. 8.

[2]) „Deficere namque ab eo quod summe est, ad id quod minus est, hoc est incipere habere

Geistes außer ihm eine wirkende Ursache hat, von welcher es die Wirkung wäre, eben so wenig hat es auch in ihm ein positives Princip, von welchem es die naturgemäße Ausgestaltung wäre, wie z. B. das Gute in seiner ganzen Erscheinung die Wirkung eines solchen Principes ist[3]). Dieß reichte dem Augustinus zu, von der Ursache des Bösesepns des Willens zu sagen, sie sey eine caussa deficiens, und er bezweckte mit dieser Benennung ein Zweifaches: einmal wollte er damit ausdrücken, daß dem Bösen, gegenüber dem Willen, überhaupt eine eigene Principnatur mangelt, und eine solche selbstheitliche Principnatur des Bösen auffinden wollen, bemerkt er hiebei, hieße gerade so viel, als: die Finsterniß sehen oder das Stillschweigen hören wollen, welch beide wir auch nur in der Seyns-Form Privation kennen; dann wollte er damit zugleich anzeigen, daß der Wille, wenn er böse wird, es durch sich selbst wird,

---

voluntatem malam." De Civ. Dei XII, 7. „Cum enim se voluntas relicto superiore ad inferiora convertit, efficitur mala: non quia malum est, quo se convertit; sed quia perversa est ipsa conversio. Idcirco non res inferior voluntatem malam fecit, sed rem inferiorem prave atque inordinate ipsa quae facta est, appetivit." L. c. cap. 6. „Deficitur enim non ad mala, sed male, id est, non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum ab eo quod summe est, ad id quod minus est. Neque enim auri vitium est avaritia, sed hominis perverse amantis aurum, justitiâ derelictâ, quae incomparabiliter auro debuit anteponi. Nec luxuria est vitium pulcrorum suaviumque corporum, sed animae perverse amantis corporeas voluptates, neglectâ temperantiâ, qua rebus spiritaliter pulcrioribus et incorruptibiliter suavioribus coaptamur. Nec jactantia vitium est laudis humanae, sed animae perverse amantis laudari ab hominibus, spreto testimonio conscientiae. Nec superbia vitium est dantis potestatem, vel ipsius etiam potestatis, sed animae perverse amantis potestatem suam, potentioris justiore contemta. Ac per hoc qui perverse amat cujuslibet naturae bonum, etiamsi adipiscatur, ipse fit in bono malus, et miser meliore privatus." L. c. cap. 8.

[3]) „Hoc scio, naturam Dei numquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere; et ea posse deficere, quae ex nihilo facta sunt. Quae tamen quanto magis sunt, et bona faciunt, (tunc enim aliquid faciunt,) caussas habent efficientes: in quantum autem deficiunt, et ex hoc mala faciunt, (quid enim tunc faciunt nisi vana?) caussas habent deficientes." De Civ. Dei XII, 8.

aber nicht naturgemäß, sondern durch Abfall von seiner göttlichen Bestimmung, wie er denn auch, als böse, an sich selbst keine Seynsförderung (effectio), sondern eine Seynsminderung (defectio) offenbart[4]).

Daß der große Kirchenlehrer die Principlosigkeit des Bösen besonders accentuirt, und auf sie bei jeder Gelegenheit immer wieder zurückkommt, erklärt sich daraus, daß er stets die Manichäer im Auge hat, welche neben dem Principe des Guten — summum bonum — und diesem gegenüber auch ein Princip des Bösen — summum malum — annahmen, und darum dem Bösen eben so wohl, als wie dem Guten, ein Seyn zuerkannten[5]). Er dagegen lehrt nachdrücklichst, daß das Böse nicht selbst Natur ist, nicht selbst Natur seyn kann, indem, wenn es selbst Natur, d. h. Seyn oder

---

[4]) „Cum ergo malae voluntatis efficiens naturalis, vel, si dici potest, essentialis nulla sit caussa; ab ipsa quippe incipit spirituum mutabilium malum, quo minuitur atque depravatur naturae bonum, nec talem voluntatem facit nisi defectio, qua deseritur Deus, cujus defectionis etiam caussa utique deficit:..“ De Civ. Dei XII, 9. „Nemo igitur quaerat efficientem caussam malae voluntatis: non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio. Deficere namque ab eo quod summe est, ad id quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Caussas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire, tale est ac si quisquam velit videre tenebras, vel audire silentium: quod tamen utrumque nobis notum est; neque illud nisi per oculos, neque hoc nisi per aures; non sane in specie, sed in speciei privatione.“ L. c. cap. 7.

[5]) „Manichaei a quodam Persa exstiterunt, qui vocabatur Manes: quamvis et ipsum, cum ejus insana doctrina coepisset in Graecia praedicari, Manichaeum discipuli ejus appellare maluerunt, devitantes nomen insaniae. Unde quidam eorum quasi doctiores, et eo ipso mendaciores, geminatâ n litterâ, Mannichaeum vocant, quasi manna fundentem. Iste duo principia inter se diversa et adversa, eademque aeterna et coaeterna, hoc est, semper fuisse, composuit: duasque naturas atque substantias, boni scilicet et mali, sequens alios antiquos haereticos, opinatus est.“ Lib. de haeres. c. 46. Vergl. I Abth. dieser Schrift S. 197 Anm. 2.

Substanz wäre[6]), es, wie schon oben I Abth. S. 199 Anm. 4 dieser Schrift dargethan worden ist, in keiner Weise böse, sondern gut wäre[7]), und weil es nicht selbst Natur ist, kommt es, wenn es vorkommt, auch nicht für sich vor, sondern nur am Seyn, am Guten, und zwar als Negation, Privation, Corruption, und somit als gegen das, was man Natur oder Seyn nennt[8]).

---

[6]) „Nam et ipsa natura nihil est aliud, quàm id quod intelligitur in suo genere aliquid esse. Itaque ut nos jam novo nomine ab eo, quod est esse, vocamus essentiam, quam plerumque substantiam etiam nominamus: ita veteres qui haec nomina non habebant, pro essentia et substantia naturam vocabant.“ De mor. Man. II, 2.

[7]) „Non intelligunt, si naturale est, nullo modo esse peccatum.“ De Civ. Dei XI, 15. „Malumque illud quod quaerebam unde esset, non est substantia: quia si substantia esset, bonum esset.“ Confess. VII, 12. „Certe non parvum lumen est ad intelligendum, omnes naturas, in quantum naturae sunt, bonas esse.“ Contra ep. Man. c. 34. „Abjiciamus opera tenebrarum, et induamur arma lucis. Non quod aliqua sit natura tenebrarum. Omnis enim natura inquantum natura est, esse cogitur. Esse autem ad lucem pertinet: non esse, ad tenebras.“ Enarr. in Ps. 7 n. 19.

[8]) „Quaerendum est, quid est peccatum, naturale, an accidens. Si naturale, peccatum non est. . . . Respondetur, naturale non esse peccatum: sed naturae.“ De perfect. justit. c. 2 rat. 3. „Quid est quod dicis nimis inconsiderate, nec aliquod peccatum naturae inesse? quasi peccatum possit omnino inesse nisi naturae.“ Op. imperf. contra Jul. III, 220. „Mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt: quamvis bona sine malis possint. Potest enim homo vel angelus non esse injustus: injustus autem non potest esse nisi homo vel angelus: et bonum quod homo, bonum quod angelus; malum quod injustus.“ „Ac per hoc nullum est quod dicitur malum, si nullum sit bonum. Sed bonum omni malo carens, integrum bonum est: cui vero inest malum, vitiatum vel vitiosum bonum est: nec malum umquam potest esse ullum, ubi bonum est nullum.“ Enchir. ad Laurent. c. 13. „Quis enim dubitet totum illud quod dicitur malum, nihil esse aliud quàm corruptionem? Possunt quidem aliis atque aliis vocabulis alia atque alia mala nominari: sed quod omnium rerum malum sit, in quibus mali aliquid animadverti potest, corruptio est . . . . Longum est

Mit den Sünden und Fehlern der Seele, bemerkt er weiter, verhält es sich ähnlich, wie mit den Krankheiten des Leibes. Diese sind nicht selbst Substanz, sondern Substanz ist der Leib, und sie sind Verletzungen, Störungen seines innern einheitlichen Verhältnisses, die Minderung oder Aufhebung jenes Gutes, welches man Gesundheit nennt, und wenn sie durch Heilung gehoben werden, so haben sie auch kein Fortbestehen mehr [9]).

---

et difficile et harum rerum quas commemoravi, et aliarum innumerabilium omnes corruptiones nominatim enuntiare, cum etiam multae quae dicuntur in corpore, possint et in anima dici, et innumerabilia sint in quibus propria vocabula corruptio teneat. Verumtamen videre jam facile est nihil nocere corruptionem, nisi quod labefacit naturalem statum; et ideo eam non esse naturam, sed contra naturam. Quod si non invenitur in rebus malum nisi corruptio, et corruptio non est natura; nulla utique natura malum est." Contra ep. Man. c. 35. „Amissio boni, mali nomen accepit." De Civ. Dei XI, 9. „Nomenque hoc non nisi privationis boni." L. c. cap. 22; cf. Confess. III, 7. „Vitium quippe contra naturam est, quia naturae nocet: nec noceret, nisi bonum ejus minueret. Non est ergo malum nisi privatio boni. Ac per hoc nusquam est nisi in re aliqua bona... Ac per hoc bona sine malis esse possunt,.. mala vero sine bonis esse non possunt." Contra Adversar. Leg. et Prophet. I, 5. Aus diesem negativen Begriffe des Bösen zieht Augustinus gegen die Manichäer den Schluß, daß es ein summum malum gar nicht geben könne, da es nur die absolute Seynsberaubung und Vernichtung wäre. „Omne igitur quod est, sine aliqua specie non est. Ubi autem aliqua species, necessario est aliquis modus, et modus aliquid boni est. Summum ergo malum nullum modum habet, caret enim omni bono. Non est igitur; quia nulla specie continetur, totumque hoc nomen mali de speciei privatione repertum est." 83 quaest. qu. 6. „At vero illa vestra gens mali, quam vultis esse summum malum, quomodo erit contra naturam, id est, contra substantiam, cum eam naturam atque substantiam esse dicatis? Si enim contra se facit, ipsum esse sibi adimit: quod si perfecerit, tunc demum perveniet ad summum malum. Non autem perficiet, quia eam non modo esse, verum etiam sempiternam esse vultis. Non potest igitur esse summum malum, quod perhibetur esse substantia." De mor. Man. II, 2 n. 3; cf. contra Adversar. Leg. et Proph. I, 5.

[9]) „Quid est autem aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni? Nam sicut corporibus animalium nihil est aliud

Gegen diese allgemeinen Bestimmungen, welche über das Böse im Gegenhalte zum Guten von Augustinus abgegeben werden [10]), welche auch schon bei früheren Lehrern in der Kirche sich finden [11]), und wonach das Böse für etwas Nichtiges erklärt wird [12]), läßt

---

morbis et vulneribus affici, quam sanitate privari: (Neque enim id agitur, cum adhibetur curatio, ut mala ista quae inerant, id est, morbi ac vulnera recedant hinc, et alibi sint; sed utique ut non sint. Non enim ulla substantia, sed carnalis substantiae vitium est vulnus aut morbus: cum caro sit ipsa substantia, profecto aliquod bonum, cui accidunt ista mala, id est, privationes ejus boni, quod dicitur sanitas.) ita et animorum quaecumque sunt vitia, naturalium sunt privationes bonorum: quae cum sanantur, non aliquo transferuntur; sed ea quae ibi erant, nusquam erunt, quando in illa sanitate non erunt." Enchir. ad Laurent. c. 11. „Sic ergo discite, non substantiam malum esse, sed sicut in corpore commutatione formae in deterius, amitti speciem, vel potius minui, et foedum dici quod pulcrum antea dicebatur, et displicere corpus quod antea placuerat: sic in animo rectae voluntatis decus, quo pie justeque vivitur, commutata in deterius voluntate depravari; quo peccato effici animam miseram, quae honestate rectae voluntatis beatitatem obtinebat, nullâ additâ detractâve substantiâ." Contra ep. Man. c. 27; cf. c. 35.

10) Ritter, Gesch. d. Philos. VI Th. S. 351, gesteht diesem Begriffe vom Bösen „eine durchaus metaphysische Haltung" zu.

11) So z. B. stellt Origenes in Joh. II, 7 dem Guten das Böse gegenüber, als wie dem Seyenden das Nichtseyende. Athanas. orat. contra Gentes 3. 4. 8 nennt nur das ein Seyendes, was aus Gott ist, das Gute; das Böse hat ihm dagegen an und für sich kein Seyn und Bestehen, und nur der Wahnsinn der Häretiker, sagt er, kann dem Bösen ein wahres Seyn zuschreiben. Gregor Nyss., noch großentheils ein Zeitgenosse des h. Augustinus, spricht dem Bösen die φύσις ab, und setzt es gleichfalls in die Beraubung des Guten oder Seyenden. Or. cat. 5. 6. 7. 28.

12) „Peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant." Tract. I in Ev. Joan. c. 1 n. 13. „Peccata enim non habent substantiam: inopiam habent non substantiam; egestatem habent non substantiam." Enarr. in Ps. 123 n. 9. „Quomodo enim potest ille, qui omnium quae sunt caussa est ut sint, caussa esse rursus ut non sint, id est, ut ab essentia deficiant, et ad non esse tendant? quod malum generale esse clamat verissima ratio." De mor. Man. II, 2 n. 3. Zum eigentlichen Untergange kann das Seyn nicht gebracht werden; aber der Abfall ist der Anfang dazu: „Una igitur eademque res, id est,

sich nichts einwenden; denn im Vergleiche mit dem Guten, welches eine göttliche Idee, ein ewig seyender und ewig bleibender göttlicher Gedanke und göttlicher Wille, und darum ein wahrhaft Seyendes ist, kann doch gewiß dem Bösen kein wahres Seyn, kein Seyn in wirklicher Wahrheit zuerkannt werden, da es nicht aus Gott seinen Ursprung hat, nicht im göttlichen Denken und Wollen als Position wurzelt, und selbst nicht einmal an der creatürlichen Freiheit, auf welche es sich bezüglich seines Ursprunges zurückführt, insoweit seinen positiven Grund hat, als es daraus nicht mit Nothwendigkeit hervorgeht, sondern erst vom Abfalle des Willens bedingt ist, also wenn dieser nicht abfällt, dann gar nicht ist, ja sogar in seiner Möglichkeit aufgehoben ist. Allein man thut dem tiefen Psychologen Augustinus Unrecht, wenn man meint, er habe es in der Bestimmung der Natur des Bösen blos bei dieser negativen Charakterzeichnung desselben belassen, und das positive Moment, in welchem dasselbe im Willen entsteht und vom Willen ausgeht, übersehen. „Darin zwar," sagt Staudenmaier auch in Beziehung auf Augustinus, von welchem er kurz zuvor gesprochen, „stimmen die meisten Kirchenväter mit einander überein, daß das Böse nicht ein wahrhaft Reales, ein Seyn in wirklicher Wahrheit sey, denn wahrhaft ist nur, was aus Gott ist, und das ist das Gute; nie aber haben sie deßohngeachtet die objective Wirklichkeit des Bösen, so wie das Streben desselben als ein dem Guten positiv entgegen gerichtetes geläugnet[13])." „Das Böse," bemerkt deßhalb auch Günther, „ist zwar Negation, und setzt als diese ein negirendes Subject vor-

---

anima, in quantum substantia est, bona est; in quantum autem habet aliquid quod non est substantia, id est, consensionem istam, in tantum mala est. Non enim ex profectu, sed ex defectu habet hanc consensionem. Deficit quippe cum consentit malo minusque jam esse, ac propterea minus valere incipit, quam valebat dum nulli consentiens in virtute consisteret; tanto utique deterior, quanto ab eo quod summe est ad id quod minus est vergit, ut ipsa etiam minus sit. Quanto autem minus est, tanto utique fit propinquior nihilo. Quod enim minus quoque fit, eo tendit ut non sit omnino: quo quamvis non perveniat ut penitus pereundo nihil sit, manifestum est tamen quemlibet defectum exordium esse pereundi." Contra Secundin. Man. c. 15.

[13]) Philos. des Christenth. rc. I. Bd. S. 615.

aus, welches hinter dieser Erscheinung als Verneinung, ein freies, reelles Seyn ist, so wesenhaft wie jenes, gegen welches es verneinend auftritt"; und „insoferne in der Bestimmung des Bösen als Willenssache nur der Wille in Anschlag kommt, ist der entsprechende Act des Willens nicht positiver, als der widersprechende zu nennen [14]." Dieses positive Moment in der Bestimmung des Bösen hat aber auch Augustinus nichts weniger als unbeachtet gelassen, sondern er hebt es vielmehr bestimmt hervor, indem er sagt: Die Sünde ist nicht eine Sache oder Substanz, sondern ein Act [15]), und dieser Act, welcher entweder That

---

[14]) Vorschule rc. II. S. 79. 69. Auf die Frage: Ob die Schuld nicht etwas Negatives sey, antwortet er: „Allerdings hat sie etwas von Negation an sich — aber das Etwas ist noch nicht Alles in ihr, weil das positive Moment noch nicht hinzugedacht ist. Du wirst mich verstehen, wenn Du mit mir behaupten kannst: daß alle Willensacte des freien Geistes (auch die negativen als Contradictionen) positiver Natur sind, wie er selber so positiv als substanziel ist, und Beides als ein realisirter ewiger Gedanke Gottes." Der letzte Symbol. rc. S. 68.

[15]) „Iterum, ait, quaerendum est, quid est peccatum, actus an res ..... Respondemus, peccatum quidem actum dici et esse, non rem." De perfect. justit. c. 2. rat. 4. Aehnlich Clem. Alex. strom. IV, 13: „Ἀμέλει τὸ ἁμαρτάνειν ἐνεργείᾳ κεῖται, οὐκ οὐσίᾳ· διὸ οὐδὲ ἔργον θεοῦ." Augustinus nimmt l. c. auf die fehlerhaften körperlichen Zustände Vergleichungsweise Bezug, und fährt fort: „Sed etiam in corpore claudicatio eadem ratione actus est, non res: quoniam res, pes ipse vel corpus vel homo est, qui pede vitiato claudicat; nec tamen vitare potest homo claudicationem, nisi habeat sanatum pedem. Quod etiam in interiori homine fieri potest, sed gratiâ Dei per Jesum Christum Dominum nostrum. Ipsum sane vitium quo claudicat homo, nec pes est, nec corpus, nec homo, nec ipsa claudicatio; quae utique non est quando non ambulat, cum tamen insit vitium quo fit claudicatio quando ambulat. Quaerat ergo quod eidem vitio nomen imponat, utrum rem velit dicere, an actum, an rei potius qualitatem malam qua deformis actus exsistit. Sic et in homine interiore animus res est, rapina actus est, avaritia vitium est, id est, qualitas secundum quam malus est animus, etiam quando nihil agit unde avaritiae suae serviat, etiam quando audit, Non concupisces, seque vituperat, et tamen avarus manet." Hienach unterscheidet Augustinus selbst noch zwischen Sünde und Laster. Die Sünde steht als ein,

oder Rede oder Begehren gegen das ewige Gesetz, gegen die göttliche Vernunft oder gegen den Willen Gottes ist, oder mit einem Worte Gesetzesübertretung ist, nimmt seinen Anfang mit der An- und Aufnahme des Verbotenen, gewinnt seinen Fortgang in dem Wohlgefallen daran, und findet seinen Schluß mit der Zustimmung des Willens [16]), und weil die Zustimmung eine freie ist, indem der Wille sich derselben eben so wohl auch enthalten kann, so begründet ihm das seine Schuld [17]). Wie sehr

---

durch Abfall der Gesinnung und des Willens vom Gesetze, nur vereinzelt auftretender Act da, wobei der Wille nicht außerhalb dem wirksamen Einflusse des verletzten Guten steht, sondern nur die rechte Festigkeit darin vermissen läßt, und vielmehr entschlossen ist, in Zukunft dem Gesetze gemäß zu handeln; im Laster aber ist die vom Willen ausgegangene verkehrte Richtung oder gegen den göttlichen Willen gerichtete Strebung für den Willen selbst schon in einer bestimmten Beziehung so herrschend geworden, daß sie ein bleibender Zug in ihm ist, bei jeder Gelegenheit in die That übergeht, und ihn dazu sklavisch mitfortzieht.

[16]) „Ergo peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans." Contra Faust. XXII, 27. „Peccatum est Legis transgressio." De consens. Evang. II, 4 n. 13. „Nam tria sunt quibus impletur peccatum, suggestione, delectatione et consensione. Suggestio, sive per memoriam fit, sive per corporis sensus, cum aliquid videmus, vel audimus, vel olfacimus, vel gustamus, vel tangimus. Quo si frui delectaverit, delectatio illicita refrenanda est. Velut cum jejunamus et visis cibis palati appetitus assurgit, non fit nisi delectatione: sed huic tamen non consentimus, et eam dominantis rationis jure cohibemus. Si autem consensio facta fuerit, plenum peccatum erit, notum Deo in corde nostro, etiamsi facto non innotescat hominibus." De serm. Domini in monte I, 12 n. 34; cf. contra Secundin. Man. c. 13.

[17]) „Nec esse peccatum nisi pravum liberae voluntatis assensum, cum inclinamur ad ea quae justitia vetat, et unde liberum est abstinere." De gen. ad. litt. III, 1 n. 3. „Ergo peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere." De duab. anim. contra Man. c. 11. „Aperi ergo jam cordis oculos, et intuere, si potes, bonum aliquod esse quamlibet substantiam; et ideo malum esse defectum substantiae, quia bonum est esse substantiam. Nec tamen

Augustinus im Abfalle den Willensact erkennt, erhellt daraus, daß er ausdrücklich sagt, das deficere sey nicht nichts, sondern eine Hinneigung zu, ein Streben nach dem Nichts [18]), eine Bewegung, welche vom Willen ausgeht und darum in der Gewalt des Willens steht [19]), und worin dieser von Gott und Gött-

---

omnem defectum esse culpabilem, sed solum voluntarium, quo anima rationalis ad ea quae infra illam sunt condita conditore suo deserto declinat affectum: hoc est enim quod peccatum vocatur. Ceteri autem defectus qui non sunt voluntarii, vel poenales sunt, ut peccata puniantur moderatrice summa atque ordinatrice justitia; vel mensuris rerum infimarum interveniunt, ut praecedentia succedentibus cedant." Contra Secundin. Man. c. 15; cf. 11. „Ita fit, ut . . . malum sit aversio voluntatis ab incommutabili bono, et conversio ad mutabilia bona: quae tamen aversio atque conversio, quoniam non cogitur, sed est voluntaria, digna et justa eam miseriae poena subsequitur." De lib. arb. II, 19 n. 52; cf. III, 1.

[18]) „Deficere autem non jam nihil est, sed ad nihilum tendere. Cum enim ea quae magis sunt, declinant ad ea quae minus sunt, non illa in quae declinant, sed illa quae declinant deficiunt et minus esse incipiunt quam erant: non quidem ut ea sint ad quae declinaverunt, sed pro suo genere minus. Non enim cum animus ad corpus declinat, corpus efficitur, sed tamen defectivo appetitu quodam modo corporascit: ita et angelica quaedam sublimitas, cum magis delectata est suo dominatu in se ipsa, ad id quod minus est inclinavit affectum, et minus esse coepit quam erat, et pro suo gradu tetendit ad nihilum. Quanto enim quaeque res minus est, tanto vicinior nihilo est." Contra Secundin. Man. c. 11. „Certe enim omnis inter nos discretio est, quod vos substantiam quamdam malum esse dicitis: nos vero non substantiam, sed inclinationem ab eo quod magis est, ad id quod minus est, malum esse dicimus." L. c. cap. 12. „Nec sic defecit homo, ut omnino nihil esset, sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset, quam erat, cum ei qui summe est inhaerebat. Relicto itaque Deo, esse in semetipso, hoc est, sibi placere, non jam nihil esse est, sed nihilo propinquare." De Civ. Dei XIV, 13 n. 1.

[19]) „Motus ergo ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad Deum non pertinere ne dubites. Qui tamen defectus quoniam est voluntarius, in nostra est positus potestate. Si

lichem und dem wahrhaft Bleibenden sich ab-, und dafür dem, was nicht Gott ist, dem Wandelbaren und Unzuverläßigen, sich selbst, dem Aeußern und Niedern, mit einem Worte demjenigen, was ihn minder macht, sich zukehrt [20]), und das alles im Widerspruche mit dem göttlichen Willen, dem ewigen Gesetze, das da als natürliche Ordnung verlangt, daß das Niedere dem Höheren, und sonach die sinnliche Natur dem Geiste und der Geist Gott sich unterordne [21]).

---

enim times illum, oportet ut nolis: si autem nolis, non erit.“ De lib. arb. II, 20; cf. Confess. XII, 11.

[20]) „Est ita ut dicis, et assentior omnia peccata hoc uno genere contineri, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus, et ad mutabilia atque incerta convertitur. Quae quamquam in ordine suo recte locata sint, perversi tamen animi est inordinati, eis sequendis subjici, quibus ad nutum suum ducendis potius divino ordine ac jure praelatus est.“ De lib. arb. I, 16 n. 35. „Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse; ad exterius, cum aliorum propria, vel quaecumque ad se non pertinent, cognoscere studet; ad inferius, cum voluptatem corporis diligit.“ L. c. II, 19 n. 52.

[21]) „Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.“ De Civ. Dei XIX, 13. „Justitiae munus est sua cuique tribuere, unde fit in ipso homine quidam justus ordo naturae, ut anima subdatur Deo et animae caro, ac per hoc Deo et anima et caro.“ L. c. cap. 4 n. 4. „Ille utique approbandus est (ordo), ubi potiora praecedunt.“ De catechiz. rud. c. 14. „Non enim ordo rectus, aut ordo appellandus est omnino, ubi deterioribus meliora subjiciuntur.“ De lib. arb. I, 8. „Hoc enim expedit, inferius subjici superiori: ut et ille qui sibi subjici vult quod est inferius se, subjiciatur superiori se. Agnosce ordinem, quaere pacem. Tu Deo, tibi caro. Quid justius? quid pulcrius? Tu majori, minor tibi: servi tu ei qui fecit te, ut tibi serviat quod factum est propter te. . . Si autem contemnis Tu Deo, numquam efficies ut Tibi caro. Qui non obtemperas Domino, torqueris a servo.“ Enarr. in Ps. 143 n. 6. „Hic itaque in unoquoque justitia est, ut obedienti Deus homini, animus corpori, ratio autem vitiis etiam repugnantibus imperet, vel subigendo, vel resistendo.“ De Civ. Dei XIX. 27.

Hieraus erhellet mehr als zur Genüge, daß Augustinus die positive Seite des Bösen nicht minder, als die negative, erkannt und gewürdiget, und darum in Wahrheit diesen Gegenstand im Begriffe allseitig bestimmt hat, und blickt man auf seine negative Bestimmung desselben zurück, so sollte man meinen, daß sie scharf und entscheidend genug ist, um ihn gegen den Vorwurf sicher zu stellen, als habe der Manichäismus in ihm noch nachgewirkt, da er doch diesen völlig überwunden hat. Eben so wenn man die positive Seite desselben betrachtet, so muß man gestehen, daß sie, wie er sie darstellt, ein so rein psychologisches Gepräge an sich trägt, und sich in jeder betreffenden subjectiven Thätigkeit so klar und natürlich nachweiset, daß von einem „Nachklang des Manichäismus und Neuplatonismus, denen das Böse als eine positive Macht galt," wieder keine Spur vorhanden ist. Doch da nun diese Frage über die Natur des Bösen gleichfalls aus den Schriften des heiligen Lehrers ihre Beantwortung gefunden hat, so möge die Untersuchung wieder an den Fall des Urmenschen anknüpfen, und die Folgen dieses Falles, wie sie sich für ihn und für seine Nachkommen einstellten, in Betracht ziehen.

§. 7.

Folgen des Falles für den Urmenschen.

Wenn man die Folgen des Falles für den ersten Menschen richtig angeben will, so muß man vor Allem jenen Zustand objectiver Vollkommenheit, wie solcher für ihn vor dem Falle bestand, in's Auge fassen. So lange nämlich der Geist sich noch nicht von Gott getrennt hatte, gab es auch in physischer Hinsicht für den Leib keinen Mangel, keine Beschwerde, keine Gebrechlichkeit, keine Krankheit im Innern, keine Verletzung von Außen; die vollste Gesundheit wohnte ihm ein, wie der Seele durchgängig Ruhe und Friede [1]. Er war nicht, wie er jetzt ist, schwach, und ein Herd verderbter

[1] „Vivebat itaque homo in paradiso sicut volebat, quamdiu hoc volebat quod Deus jusserat: vivebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus: vivebat sine ulla egestate, ita semper vivere habens in potestate. Cibus aderat, ne esuriret; potus, ne sitiret; lignum vitae, ne illum senecta dissolveret. Nihil corruptionis in corpore vel ex corpore ullas molestias ullis ejus sensibus ingerebat. Nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus. Summa in carne sanitas, in anima tota tranquillitas." De Civ. Dei XIV, 26.

Neigungen[2]); es bestand auch keinerlei Widerstreit zwischen ihm und dem Geiste, sondern er diente ohne Widerstreben diesem als seinem Herrn, wie dieser Gott als seinem Herrn diente[3]). An sich, d. h., so wie er der Erde entnommen worden, war er wohl sterblich, insofern er sterben konnte; allein er mußte nicht sterben, sondern er konnte eben so wohl auch nicht sterben, da ihm vom Baume des Lebens, welcher im Paradiese stand, die Unsterblichkeit zufloß. Von diesem Gesichtspunkte aus kann man daher von ihm eben so wohl auch sagen, daß er unsterblich war[4]), wie denn auch

[2]) „Respondemus: Adam propterea non talem creatum, quia nullius parentis praecedente peccato, non est creatus in carne peccati. Nos ideo tales, quia illius praecedente peccato, nati sumus in carne peccati . . . Quamquam ipsa tanta carnis infirmitas, nescio quid, quantum arbitror, poenale demonstrat.“ De peccat. merit. et remiss. I, 37. „Proinde Adam, priusquam peccaret, nec carnem peccati habuit, nec similitudinem carnis peccati.“ Op. imperf. contra Jul. IV, 79.

[3]) „Absit ut illa pax animi et corporis haberet aliquid, propter quod adversus se ipsam prima hominis natura pugnaret.“ Contra Jul. Pelag. V, 16 n. 62. „Nos autem dicimus tam beatum fuisse illum hominem ante peccatum, tamque liberae voluntatis, ut Dei praeceptum magnis viribus mentis observans, resistentem sibi carnem nullo certamine pateretur, nec aliquid omnino ex aliqua cupiditate sentiret, quod nollet.“ Op. imperf. contra Jul. VI, 14. „Itemque addo ego ad bonitatem conditionis Adae, quòd in eo caro adversus spiritum non concupiscebat ante peccatum, tu autem . . . addis ejus conditioni et istam miseriam per spiritus carnisque discordiam.“ L. c. cap. 16. „Natura illa talis fuit, ut in se discordiam carnis et spiritus non haberet: natura illa talis fuit, ut contra vitia sua nulla certaret; non quòd ei cedebant, sed quòd in eo nulla erant.“ L. c. cap. 22. „Faciebat quippe hoc ordo justitiae, ut quia eorum anima famulum corpus a Domino acceperat, sicut ipsa eidem Domino suo, ita illi corpus ejus obediret, atque exhiberet vitae illi congruum sine ulla resistentia famulatum.“ De peccat. merit. II, 22.

[4]) „Illud quippe (sc. corpus) ante peccatum, et mortale secundum aliam, et immortale secundum aliam caussam dici poterat: id est mortale, quia poterat mori; immortale, quia poterat non mori. Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus:

aus der göttlichen Androhung des Todes als Strafe nothwendig der Schluß gezogen werden muß, daß er wirklich nicht gestorben wäre,

---

aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis; quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae: a quo ligno separatus est cum peccasset, ut posset mori, qui nisi peccasset posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris. Si enim corpus animale, utique mortale, quia et mori poterat; quamvis et immortale, ideo quia et non mori poterat.“ De gen. ad litt. VI, 25. „Animale est enim et hoc corpus, sicut et primi hominis fuit, sed hoc jam in ipso animalis genere multo est deterius: habet enim necessitatem moriendi, quod illud non habuit.“ L. c. cap. 26; cf. Op. imperf. contra Jul. I, 68. So Augustinus. Günther kommt auf seinem Wege, welcher der der Idee ist, auch zu dem Resultate: „Der Urmensch stand im Paradiese selbst dem Leibe nach unsterblich da" (Vorschule II. S. 114), und, wie der für den alten Glauben bei dem Umsichgreifen der Günther'schen Philosophie tief besorgte Ildephons Sorg (die Unhaltbarkeit des speculativen Systems der Güntherianer ꝛc. S. 18) versichert, so stehen sich „die Günther'sche Speculation mit ihrer von der Kirche verworfenen natürlichen Unsterblichkeit des Urmenschen, und die Theologie mit ihrer übernatürlichen, nur aus Gnade verliehenen, — im unversöhnlichen Widerspruche einander gegenüber;" allein Herr Sorg möge sich die Sache nur etwas näher und ruhiger anschauen, und er wird finden, daß auch hier keine Gefahr droht, und nur sein zu sorglicher Eifer ihn eine Gefahr erblicken ließ, wo keine ist. Wie steht es um diese angebliche natürliche Unsterblichkeit des Leibes des ersten Menschen? — Dem Naturindividuum als solchem, also auch der leiblichen Natur des Menschen an und für sich, erkennt Günther vor dem Falle so wenig eine Unsterblichkeit zu, als nach dem Falle eine solche dafür besteht, während wohl für den Geist als solchen eine solche besteht; vielmehr sieht er das Vergehen (nicht so das Verwesen; dieses ist wider die Natur) eben so wohl, als das Entstehen der Individuen als zur Erscheinungsform des Natur- als Gattungs-Lebens gehörig an (vergleiche hierüber oben S. 274 dieser Schrift). „Das Vergehen in der Natur," äußert er sich a. a. O. S. 112, „kann demnach einerseits so wenig als Widerspruch und Strafe angesehen werden, als andererseits das Entstehen in ihr mittelst Zeugung als Naturverbrechen und Unnatur angesehen werden kann." Also von der Naturseite aus hatte der Leib keine natürliche Unsterblichkeit; soll sie nun etwa ihm durch den nach seiner Natur und Wesenheit unsterblichen Geist, aus seiner organischen Verbindung mit demselben auf natürliche Weise werden? Daraus, wie Herr Sorg die Günther'sche Lehre an-

wenn die Sünde nicht eingetreten wäre[5]). So wie er der Natur entnommen, und mit dem Geiste in Verbindung gebracht worden war, war er allerdings noch ein thierischer Leib; aber gleichwie der Geist gegen seine Bestimmung durch Hingabe seiner an das Fleisch fleischlich wird, ohne in seiner Substanz Fleisch zu werden: eben so war, im Falle im Acte der Freiheitsbewährung der Geist seine Vollendung in Gott nimmt, der Leib bestimmt, durch Hingabe seiner an den Geist geistig zu werden, ohne deßhalb in seiner Substanz selbst Geist zu werden, und dieser Uebergang, diese Verwandlung, welche jetzt erst bei der allgemeinen Auferstehung eintreten wird, wäre für ihn damals gleich eingetreten, ohne daß er erst durch

schaut, möchte man das meinen; allein wo sagt Günther, daß „die unvertilgbare Persönlichkeit des Geistes im Urmenschen nothwendig auch seinem Leibe den Charakter der Unsterblichkeit und Untheilbarkeit verlieh?" wo sagt er, daß „die leibliche Unsterblichkeit des Menschen vor dem Falle ... schon aus seiner Natur d. h. aus der organischen Verbindung seines Geistes mit seinem Leibe sich von selbst ergab?" — Die organische Verbindung ist ja annoch da; aber von einer daraus sich von selbst ergebenden natürlichen Unsterblichkeit des Leibes steht man nichts. Günther postulirt allerdings — und mit Recht — auf Grund„ der unvertilgbaren Persönlichkeit des Menschengeistes" auch für den Leib des ersten Menschen nothwendig eine Unsterblichkeit; aber der Grund für diese Annahme einer Nothwendigkeit der leiblichen Unsterblichkeit des Menschen liegt ihm nicht in dem Geiste als solchem und nicht in der Natur als solcher, sondern in der Idee Gottes vom Menschen, wonach der Mensch die Synthes von Natur und Geist ist, also auch nur Mensch durch Beides zugleich ist, und, damit er als dieser, wie er in der göttlichen Idee besteht, fortdauere, die unvertilgbare Persönlichkeit des Geistes daher auch eine ewig dauernde Verbindung des Leibes mit ihm erheischt. Es war aber diese leibliche Unsterblichkeit, weil eine in der Idee nothwendige, deßhalb noch keine wirkliche: sonst hätte das Gegentheil nicht mehr eintreten können; sie war in und mit der göttlichen Idee (also gleichfalls von Gott) objectiv als möglich gegeben, sollte erst wirklich werden, und soll, weil sie damals von der menschlichen Freiheit nicht auf die einfachste und leichteste Weise verwirklichet worden ist, jetzt auf weitem Umwege und erst durch die Härte des Todes hindurch bei der Auferstehung der Todten ihre Verwirklichung finden. So natürlich, d. h. nothwendig, wie Augustinus die beiden Begriffe häufig für einander setzt, ist in der Idee und vom Standpunkte der Idee aus die leibliche Unsterblichkeit des Menschen.

5) „Quis enim, nisi qui talibus auribus caret, non audit Scripturam sine ulla obscuritate vel ambiguitate dicentem

den Tod hindurch zu gehen gehabt hätte [6]). Was dann den Geist betrifft, so hatte dieser, um es kurz zu fassen, in Gott Licht und Leben und Kraft und in seiner Gemeinschaft mit Gott seine

---

homini primo peccatori, Terra es et in terram ibis? Ubi evidenter ostenditur, non eum fuisse vel carne moriturum, id est, in terram, unde caro ejus sumta fuerat, morte ipsius carnis iturum, nisi propter peccatum hoc audire perpetique meruisset.“ Op. imperf. contra Jul. VI, 23; cf. de Civ. Dei XIII, 23. „Qui dicunt Adam sic creatum, ut etiam sine peccati merito moreretur, non poenâ culpae, sed necessitate naturae; profecto illud quod in Lege dictum est, Qua die ederitis, morte moriemini; non ad mortem corporis, sed ad mortem animae quae in peccato fit, referre conantur. ... Quid ergo respondebunt, cum legitur hoc Deum primo homini etiam post peccatum increpando et damnando dixisse: Terra es, et in terram ibis? Neque enim secundum animam, sed quod manifestum est, secundum corpus terra erat, et morte ejusdem corporis erat iturus in terram.“ De peccat. merit. I, 2 n. 2. Daß Adam gestorben wäre, auch wenn er nicht gesündiget hätte, also non poena culpae, sed necessitate naturae: war eine Lehre der Pelagianer, welche aber auf einer Synode zu Diospolis und zu Carthago von der Kirche verworfen worden ist. Cf. de gest. Pelag. c. 11. 33; op. imperf. contra Jul. II, 66. 93.

[6]) „Primus autem homo de terra terrenus, in animam viventem factus est, non in spiritum vivificantem, quod ei per obedientiae meritum servabatur. Ideo corpus ejus, quod cibo ac potu egebat, ne fame afficeretur ac siti, et non immortalitate illa absoluta atque indissolubili, sed ligno vitae a mortis necessitate prohibebatur, non spiritale, sed animale fuisse, non dubium est.“ De Civ. Dei XIII, 23. „Sicut spiritus carni serviens non incongrue carnalis, ita caro spiritui serviens recte appellabitur spiritalis, non quia in spiritum convertetur,... sed quia spiritui summa et mirabili obtemperandi facilitate subdetur, usque ad immortalitatis indissolubilis securissimam voluntatem, omni molestiae sensu, omni corruptibilitate et tarditate detracta.“ L. c. cap. 20. „Jam esset certa securitas peccaturum neminem, neminemque moriturum: et talis vita esset sanctorum, post nullum laboris, doloris, mortis experimentum, qualis erit post haec omnia in incorruptione corporum reddita resurrectione mortuorum.“ L. c. XIV, 10. „Quamvis enim secundum corpus terra esset, et corpus in quo creatus est animale gestaret; tamen si non peccasset, in corpus fuerat spiritale mutandus, et in illam

Seligkeit [7]), die er sich, wie oben S. 357 Anm. 20 schon erinnert worden ist, durch freiwilliges Eingehen in den göttlichen Willen und Bethätigen desselben noch vollenden sollte. Allein dieses ganze Verhältniß änderte sich durch die Sünde. Die ursprüngliche Güte (Heiligkeit und Gerechtigkeit) ging verloren, und der Mensch ward durch sich böse [8]). An die Stelle der Seligkeit trat in ihm Unselig-

incorruptionem quae fidelibus et sanctis promittitur, sine mortis periculo transiturus.... Proinde si non peccasset Adam, non erat exspoliandus corpore, sed supervestiendus immortalitate et incorruptione, ut absorberetur mortale a vita, id est, ab animali in spirituale transiret." De peccat. merit. I, 2 n. 2; cf. de gen. ad litt. VI, 22. 23. 26. 28; IX, 3.

[7]) „Rationales mentes, in quo genere homo factus est ad imaginem Dei, non habent veram lucem suam nisi ipsum Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, cujus participes esse poterunt . ." De gen. ad litt. V, 13 n. 30. „Latuerat ergo Adam lumen oculorum ipsius. Nam lumen oculorum ipsius ipse Deus erat; quem cum offendisset, fugit ad umbram et abscondit se inter ligna paradisi. Pavebat a facie Dei, et quaesivit umbram arborum." Enarr. in Ps. 37 n. 15. „Verbum apud Deum, per quod facta sunt omnia: illa vita est, quae in illo est lux hominum.... Pecora non illuminantur, quia pecora non habent rationales mentes, quae possint videre sapientiam. Homo autem factus ad imaginem Dei, habet rationalem mentem, per quam possit percipere sapientiam. Ergo illa vita per quam facta sunt omnia, ipsa vita lux est." Tract. I in Ev. Joan. 1 n. 17. 18. „Non habet ex se lumen, non habet ex se vires: totum autem quod pulcrum est in anima, virtus et sapientia est: sed nec sapit sibi, nec valet sibi, nec ipsa sibi lux est, nec ipsa sibi virtus est. Est quaedam origo fonsque virtutis, est quaedam radix sapientiae, est quaedam, ut ita dicam, si et hoc dicendum est, regio incommutabilis veritatis: ab hac anima recedens tenebratur, accedens illuminatur." Enarr. in Ps. 58 serm. 1 n. 18. „Homo autem factus est qui sit in beata vita." Enarr. in Ps. 101 serm. 1 n. 11. „Et hoc accepit, ut possit summi boni adhaerere naturae." De gen. ad litt. VIII, 14 n. 31. „Cum inhaesero tibi ex omni me, nusquam erit mihi dolor et labor; et viva erit vita mea, tota plena te." Confess. X, 28.

[8]) „Sic et Dominum et Deum nostrum adtendite: et ex illo erant, et ex illo non erant. Quomodo ex illo erant? quia ipse est conditor naturae, ipse est creator carnis et animae. Quomodo ergo ex illo non erant? quia vitiosi a seipsis facti erant. Ex illo non erant, quia imitando diabolum,

keit [9]), und aus der Trennung von Gott konnte die Intelligenz nur Verfinsterung, der Wille nur Schwächung, das Herz oder Gemüth nur Kälte, Oede und Leere ärnten [10]). Doch damit sind die Folgen nicht geschlossen. Dadurch, daß der Geist Gott nicht als seinen Herrn anerkannte, sondern von Ihm sich emancipirte, erkannte die Natur ihrerseits auch ihn, dessen Herrschaft über sie nur von seiner eigenen Unterordnung unter Gott als den Oberherrn bedingt war, nicht mehr als ihren Herrn an, sondern emancipirte sich gleichfalls von ihm, und so ward ihm für seinen Ungehorsam mit Ungehorsam vergolten. In solcher Weise ist der Mensch, für welchen zu seiner vollen Persönlichkeit Natur und Geist zusammengehören, als die lebendige Synthes von Natur und Geist in Folge des Widerstreites zwischen beiden im Ungehorsame gegen sich selbst, im Widerspruche mit sich selbst [11]). Ja die Trennung des Geistes

filii diaboli facti erant." Tract. 42 in Ev. Joan. 8 n. 15. „In paradiso enim legem accepit homo, qui factus est rectus . . . Sed ejusdem legis praevaricatione, a se ipso factus est pravus." Op. imperf. contra Jul. VI, 15.

[9]) „De limo enim factus est, et amissa beatitudine in miseriam jure projectus est, quoniam praecepti praevaricator exstiterat." Serm. 33 n. 5. „A liberi arbitrii malo usu series hujus calamitatis exorta est, quae humanum genus origine depravata, velut radice corrupta, usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem, solis eis exceptis qui per gratiam Dei liberantur, miseriarum connexione perducit." De Civ. Dei XIII, 14. „Non est creaturae rationalis vel intellectualis bonum quo beata sit, nisi Deus.... Hoc enim adepto beata, quo amisso misera est." L. c. XII, 1 n. 2.

[10]) „Spontaneus est autem iste defectus: quoniam si voluntas in amore superioris immutabilis boni, a quo illustrabatur ut videret et accendebatur ut amaret, stabilis permaneret, non inde ad sibi placendum averteretur, et ex hoc tenebresceret et frigesceret." De Civ. Dei XIV, 13 n. 1. „Recedendo enim frigescit, accedendo fervescit: recedendo tenebrescit, accedendo clarescit. A quo enim habet ut sit, apud illum habet ut ei bene sit." Enarr. in Ps. 70 serm. 2 n. 6. „Vitium vero, quod ista naturalia bona contenebrat et infirmat, . . . non ab inculpabili artifice contractum est; sed ex originali peccato, quod commissum est libero arbitrio." De nat. et grat. c. 3.

[11]) „Nondum quippe anima rationalis domina carnis ino-

von Gott hatte für den Geist selber noch die Folge, daß sich die nach der göttlichen Idee mit ihm zur Einheit verbundene Natur auch von

bediens existerat Domino suo, ut poenâ reciprocâ inobedientem experiretur carnem famulam suam cum sensu quodam confusionis et molestiae suae, quem sensum certe ipsa per inobedientiam suam non intulit Deo. . . . Denique postea quàm est illa facta transgressio, et anima inobediens a lege sui Domini aversa est, habere coepit contra eam servus ejus, hoc est, corpus ejus, legem inobedientiae." De peccat. merit. II, 22 n. 36. „Denique ut breviter dicatur, in illius peccati quid inobedientiae nisi inobedientia retributa est." De Civ. Dei XIV, 15 n. 2. „Fecit autem sibi, non Deo. Nihil enim facere potuit voluntate inobedientiae, nisi quod ipse pateretur lege justitiae. Haec est namque poena inobedienti homini reddita in semetipso, ut ei vicissim non obediatur nec a semetipso." Contra Adversar. Leg. et Proph. I, 14 n. 19. „Haec patitur homo intus, ibi secum, in seipso, et seipsum, de nemine ad neminem praeter se: haec sibi ipse poena sua esse meruit." Enarr. in Ps. 37 n. 15; cf. in Ps. 143 n. 6. „Jene Umkehrung im Verkehre mit Gott", sagt Günther, „kehrte auch das Verhältniß um, des Menschen zur Natur an ihm und außer ihm. Diese ward emancipirt vom Geiste." Es regt sich zwar, bemerkt der tiefchristliche Denker weiter, „im Geiste die alte Schlange mit dem Zuspruche: Du bist Herr Deiner selbst! — und die Natur im Fleische sagt zwar nicht Amen, denn sie müßte es lügen; aber sie straft den Geist Lügen, indem sie ihn ihre Macht fühlen läßt, wenn es ihm einfiele, mit ihr frei schalten zu wollen. Und gerade hierauf läßt es der Herr vom Hause (ohne Herrschaft im Hause, wie in jeder schlechten Wirthschaft) nicht gerne ankommen. Auf diese Weise wäre der Streit zwischen Geist und Fleisch bloß ein Nachtreffen mit einem treulosen Bundesgenossen nach dem verlorenen Siege des Geistes über sich selber, d. h. in der Unterordnung seines Willens unter den göttlichen Willen, wodurch er in die Hände des lebendigen Gottes gefallen." „Die Natur geht nun ihren Gang nach Gesetzen ihres Wesens, neben und unbekümmert um den Menschen, der in ihr wohnt, und um seinen Kummer ob ihren schädlichen und schrecklichen Geburten. Er legt ihr allerdings Fesseln an, — wenn er sich zuvor die Mühe nimmt, sie in ihren Schwächen zu belauschen; sie aber thut, was sie nicht lassen kann, und unterläßt, was sie nicht thun kann." „Wie läßt sich aber jene Emancipation vereinbaren mit dem Ausspruche des Apostels: „„daß alle Creatur seufzet und sich sehnet mit Schmerzen immerdar?"" Und wenn dieses sich wirklich so verhält; wie läßt sich damit die Gerechtigkeit von Seite Gottes rechtfertigen? — daß durch jene Freilassung der Natur, diese keineswegs eben so an Seligkeit zunahm, wie sie an Selbstständigkeit in ihrer Art gewann; das läßt sich schon daraus

ihm abtrennt, so daß die Kraft seines irdischen Trägers erlischt, und seine irdische Behausung zusammenbricht, ohne seinerseits etwas dagegen thun, oder den Fall aufhalten zu können — physischer Tod [12]). Wenn nun auch nicht, wie die göttliche Strafandrohung

entnehmen, weil sie durch ihre Verbindung mit dem Geiste in der Menschheit, selbst als solche, ohne Veränderung ihrer Wesenheit, erhoben und veredelt wurde. Es verhält sich mit der Natur auf gleiche Weise, wie mit dem Menschengeiste in derselben Beziehung. So wie dieser sein Daseyn durch die Aufnahme und Verbindung in und mit Gott, durch Gott vollendet, indem er sich nun nicht bloß als Ich in Gedanken erfaßt, sondern sich als lebendiges Princip im persönlichen Grunde, und den Urgrund in sich einst zur wirklichen Anschauung bringt, ohne deßhalb Gott zu werden; so bringt es auch die Natur (die sich zwar nie als lebendiges Princip zu erfassen strebt, wohl aber als reflexes in der Erscheinung) zum vollendeten Begriffe nur im Menschen, ohne schon Geist zu werden. Dazu kömmt noch: daß die Natur bei all ihrer Emancipation, in ihrer Coexistenz und Verbindung mit dem Menschengeiste sich der Einwirkung des letztern überhaupt so wenig erwehren kann, als insbesondere der Einwirkung seines gottlos gewordenen Willens. Auf doppelte Weise also seufzt sie nach der Wiedergeburt der Kinder Gottes, ohne daß in diesem ihrem Seufzen eine Klage läge über Ungerechtigkeit von Seite Gottes." Vorschule II. S. 115. 108. 110. 116.

[12]) „Quisquis igitur haec Dei verba, quibus est punitus Adam, quando dictum est, Terra es, et in terram ibis, secundum fidem catholicam intelligit, nec vult introducere in paradisum corporis mortem praecipue; ne introducat et morbos, quorum miserabili varietate morientes videmus affligi, et paradisum sanctae voluptatis, ac spiritalis et corporalis felicitatis, cui vos non pudet esse contrarios, doloribus, laboribus, moeroribus implere cogatur; sicut vos cogimini, nec invenitis quà exire possitis, quamdiu tam impium dogma mutare non vultis: qui ergo, ut dixi, haec Dei verba secundum catholicam suscipit et intelligit fidem; sicut cernit poenam laboris in eo quod dictum est, In sudore faciei tuae edes panem tuum; ita poenam cernit et mortis in eo quod sequitur, Donec revertaris in terram de qua sumtus es, quia terra es et in terram ibis: ac sic accipit dictum, tamquam diceretur, Ego quidem te de terra sumsi, et hominem feci; et utique potui facere, ut eadem terra quam viventem feci, numquam cogeretur vita carere quam dedi; sed quia terra es, id est, secundum carnem quae de terra sumta est, non secundum me, qui te de terra sumsi, vivere voluisti; laborabis in terra, donec revertaris in eam; et ideo reverteris in terram, quia terra es; et justâ poenâ ibis in terram de

erwarten ließ, der leibliche Tod oder die Trennung der beiden Substanzen von einander sogleich noch am Tage der Sünde eintrat, so trat doch am selben Tage noch die Verschlimmerung der Natur und die bis dahin nicht vorhandene, von da an aber herrschende Nothwendigkeit des leiblichen Todes ein [13]), und man kann sagen, daß

qua factus es, quia spiritui non obedisti a quo factus es." Op. imperf. contra Jul. VI, 27.

[13]) „Quapropter etiamsi mortem istam manifestam, qua fit animae a corpore separatio, intelligamus simul significatam in eo quod Deus dixerat, Qua die ederitis ex illo, morte moriemini: non ideo debet absurdum videri, quia non eo prorsus die a corpore sunt soluti, quo cibum interdictum mortiferumque sumserunt. E o quippe die mutatâ in deterius vitiatâque naturâ, atque a ligno vitae separatione justissima, mortis in eis etiam corporalis necessitas facta est, cum qua nos necessitate nati sumus." De Civ. Dei XIII, 23 n. 1. „Prius est enim animale corpus, quale habuit primus Adam, quamvis non moriturum, nisi peccasset; quale nunc habemus et nos, hactenus ejus mutatâ vitiatâque naturâ, quatenus in illo, postea quàm peccavit, effectum est, unde haberet jam moriendi necessitatem." L. c. num. 2. „Es war Gottes Wille", sagt wieder Günther a. a. O. S. 190 f., „daß die Seele, als Bruchtheil im Gesammtleben der Natur, dem Geiste als einem Ganzen an sich, untergeordnet sey; und daß das natürliche Individuum in der Verbindung mit dem Geiste . . seine Sterblichkeit gegen die Unsterblichkeit des Letztern austausche . ." „Als nun der Urmensch in dem entscheidenden Momente (wo es sich um die practische Anerkennung der Auctorität Gottes mittelst freithätiger Unterordnung seines Willens unter dem Willen Gottes, und hierdurch zugleich um die freie Affirmation alles dessen handelte, was der Mensch durch Gottes ursprüngliche Setzung ward), sich gegen den Willen Gottes (in einem Verbote) entschied; da negirte er auch jenen Zustand, in dem er sich durch den göttlichen Willen befand! — Und wie gleichnamige Pole sich überall abstoßen; so hatte auch der Wille des Geistes in seiner Positivität gegen den positiven Willen Gottes einerseits die Trennung Gottes vom Geiste zur unmittelbaren Folge (den ewigen Tod), und anderseits die Trennung der Psyche vom Geiste (den zeitlichen Tod). Der Mensch hatte in seinem Ungehorsame die realisirte Idee Gottes vom Menschen negirt, und der Zerfall der Elemente in jener war unvermeidlich, wenn nicht in jener Idee selber ein Moment zur Restauration derselben lag, das zunächst die Erhaltung des Urmenschen in einem andern, als dem ursprünglichen Zustande möglich machte." Als dieses Moment bezeichnet nun Günther dieß, daß der Mensch in seiner

die Stammeltern, wiewohl sie noch viele Jahre nachher gelebt haben, doch an jenem Tage leiblich zu sterben angefangen haben [14]),

apriorischen Idee als Gattungswesen, und zugleich als das Vereinswesen der Gegensätze im Weltganzen dasteht. Also „in der apriorischen Idee Gottes vom Menschen als Gattungswesen sammt der Rückwirkung desselben auf das zweite Element Seiner als des Vereinswesens der Gegensätze im Weltganzen" sieht Günther das Moment der Erhaltung des Urmenschen. Doch spricht hier wieder Sorg (a. a. O. S. 19. 21.) von einem Günther'schen Axiom einer „realen Unmöglichkeit der Fortexistenz des Urmenschen und seines Geschlechtes nach dem Falle," und daß „augenblicklich der leibliche Tod hätte eintreten müssen, wenn nicht in eben dem Momente die rückwirkende Kraft der Erlösung hemmend entgegengetreten wäre." Aus Günther selber bringt er hiefür keine Stelle bei, sondern schiebt nur den Dr. Pabst (Adam und Christus 2c. S. 23) „als Gewährsmann" vor; aber Günther lehrt das auch wirklich, und sagt z. B. (der letzte Symboliker 2c. S. 216): „Adam, der nach der Sünde dem Tode verfallen war, verdankt wie seine Existenz so seine Descendenz (seine Entfaltung zu einem geschlechtlichen Ganzen) dem zweiten Adam im geistigen Sinne, insoferne dieser, durch den entgegengesetzten Willensact, das Hinderniß zu einem Fortbestande des Urmenschen und dadurch zur Fortsetzung desselben in ein Geschlecht tilgte, mithin jenes Hinderniß (Schuld) auch für das ganze Geschlecht aufhob:" und diese Lehre, daß das Menschengeschlecht auch seine zeitliche Existenz dem göttlichen Erlöser verdankt, soll, wie Sorg darzuthun sich elendiglich anschickt, mit der katholischen Lehre im Widerspruche stehen, „auf das Unzweideutigste" im Widerspruche stehen? — soll den hochwichtigen Partien der Dogmatik (der Incarnations- und Erlösungstheorie) eine „schiefe Stellung zur katholischen Glaubenslehre" geben? — Wer übrigens hier in einer schiefen Stellung sich befindet, darüber kann kein Zweifel obwalten. Daß die Sünde den leiblichen Tod sogleich zur Folge gehabt hätte, das, sagt Augustinus, liegt in der göttlichen Androhung angedeutet: „Qua die ederitis ex illo, morte moriemini;" daß es aber vorerst nur mit der unabweislichen Nothwendigkeit zu sterben abging, und der Tod erst im Verlaufe eintrat, und der Mensch sonach zu einem geschlechtlichen Ganzen sich entfalten konnte: das, sagt Günther, hat man dem göttlichen Erlöser zu verdanken, der, damit die ohnehin von Ihm, als Sohne Gottes, vermöge seiner Proprietät vordem ins substanzielle Seyn hereingeführte Idee im Seyn erhalten bleibe, an dem der Erneuerung bedürftigen Seyns-Theile die der Idee gemäße Erneuerung auf Sich nimmt.

[14]) „Quando ergo peccavit Adam non obediens Deo,... tunc etiam morbo quodam ex repentina et pestifera corruptione concepto factum in illis est, ut illa in qua creati sunt stabilitate aetatis amissa, per mutabilitates aetatum irent in mortem. Quamvis ergo annos multos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mor-

an welchem sie sich durch die Trennung des Geistes von Gott den geistigen Tod zugezogen haben. Dieser geistige Tod als Folge der Trennung von Gott ist eben so in der Ansprache Gottes als liebenden Vaters: „Adam ubi es"?, als wie der leibliche in der richterlichen Straffentenz: „Terra es, et in terram ibis," ausgesprochen [15]). Tod ist daher der Gesammtausdruck für sämmtliche Folgen, welche sich aus der ersten Sünde sowohl für die Seele als für den Leib, sowohl für das Geistes- als für das Naturleben des Menschen ergaben [16]). Vom zweiten oder ewigen Tode, von welchem später die heilige Schrift spricht, ist hier keine Rede, weil

---

tis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt. Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, quidquid continua mutatione sensim currit in finem, non perficientem, sed consumentem. Sic itaque impletum est quod dixerat Deus, Qua die ederitis, morte moriemini." De peccat. merit. I, 16 n. 21.

15) „Nam in eo quòd inobediens motus in carne animae inobedientis exortus est, ... sensa est mors una in qua deseruit animam Deus. Ea significata est verbis ejus, quando timore dementi sese abscondenti homini dixit, Adam ubi es? non utique ignorando quaerens, sed increpando admonens, ut adtenderet ubi esset, in quo non esset Deus. Cum vero corpus anima ipsa deseruit aetate corruptum et senectute confectum, venit in experimentum mors altera, de qua Deus peccatum adhuc puniens homini dixerat, Terra es et in terram ibis: ut ex his duabus mors illa prima, quae totius est hominis, compleretur, quam secunda in ultimo sequitur, nisi homo per gratiam liberetur." De Civ. Dei XIII, 15; cf. 23 n. 1.

16) „Quamobrem etiamsi in eo quod dictum est, Morte moriemini, quoniam non est dictum, Mortibus, eam solam intelligamus, quae fit cum anima deseritur suâ vitâ, quod illi Deus est: (Non enim deserta est ut desereret, sed ut desereretur, deseruit. Ad malum quippe ejus prior est voluntas ejus: ad bonum vero ejus prior est voluntas Creatoris ejus; sive ut eam faceret, quae nulla erat; sive ut reficiat, quae lapsa perierat:) etiamsi ergo hanc intelligamus Deum denuntiasse mortem, in eo quod ait, Qua die ederitis ex illo, morte moriemini; tamquam diceret, Qua die me deserueritis per inobedientiam, deseram vos per justitiam: profecto in ea morte etiam ceterae denuntiatae sunt, quae procul dubio fuerant secuturae." De Civ. Dei XIII, 15.

die kommende Erlösung machen wird, daß dieser nicht allgemein ist, wie der erste in seiner Doppelbeziehung allgemein ist[17]).

Diese eben so tief greifenden als umfassenden Aenderungen, welche durch die Sünde in den Gesammtzustand des Menschen gebracht wurden, konnten sich nicht ergeben, ohne nicht auch auf die Freiheit desselben die nachtheiligsten Wirkungen auszuüben, und es ist von Wichtigkeit, Augustin's Ansicht auch in dieser Beziehung zu erheben, um so mehr, da seine Aussprüche in der Sache sich nicht gleich zu bleiben scheinen, sondern im Urmenschen nach dem Falle einen freien Willen bald noch vorhanden, bald verloren gegangen seyn lassen[18]), worüber Herr Wiggers ihn bitter tadelt[19]).

Der Urmensch besaß, wie oben dargethan worden ist, die Freiheit als Vermögen, und mit dieser zum Behufe seiner Selbstentscheidung

---

[17]) „Cum vero Deus et dicendo, Adam ubi es? mortem significaverit animae, quae facta est illo deserente; et dicendo, Terra es, et in terram ibis, mortem significaverit corporis, quae illi fit anima discedente: propterea de morte secunda nihil dixisse credendus est, quia occultam esse voluit propter dispensationem Testamenti novi, ubi secunda mors apertissime declaratur; ut prius ista mors prima, quae communis est omnibus, proderetur ex illo venisse peccato, quod in uno commune factum est omnibus: mors vero secunda non utique communis est omnibus, propter eos qui secundum propositum vocati sunt.“ De Civ. Dei XIII, 23 n. 1.

[18]) „Libero arbitrio male utens homo, et se perdidit et ipsum... Cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato amissum est liberum arbitrium.“ Enchir. cap. 30. „Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere?.. Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit.“ Contra duas epp. Pelagg. I, 2.

[19]) A. a. O. I Th. S. 133. 162. 268. 269. „Augustin“, sagt er S. 137, „versteckt sich, wenn er die Freiheit des Willens behauptet, oft hinter Worte, indem er die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Freiheit verwirrt, ... und man kann sich des Unwillens nicht erwehren, wenn man ihn in einer so wichtigen Untersuchung mit Worten spielen sieht.“ Welch eine Beschuldigung! welch eine Verkennung! — Herr Wiggers sagt doch selbst, daß das Wort Freiheit verschiedene Bedeutungen hat. Wenn also Augustinus das Wort Freiheit jetzt in diesem, jetzt in jenem und bei einer andern Gelegenheit wieder in einem andern Sinne nimmt, so wird er als ein durch und durch wissenschaftlicher Denker seinen Grund dafür gehabt haben, und wer sein Erklärer oder Kri-

die Freiheit der Wahl, um durch diese im rechten Freiheitsgebrauch sich in die Freiheit des Seyns überzusetzen. Letzteres geschah aber nicht: folglich ging offenbar diese Freiheit des Seyns verloren, welche für den Menschen vorerst nur eine mögliche war, geknüpft an die Bedingung des Gehorsams gegen den göttlichen Willen, um in eine wirkliche, in den Zustand reiner Glückseligkeit, welcher zugleich ein Zustand des Nichtsündigenkönnens ist, überzugehen[20]). Allein der Mensch blieb nicht einmal in dem Zustande, in welchem er vor der Sünde war, sondern die Sünde hat ihm selbst diesen verschlimmert, ihn unter diesen heruntergebracht, und ihm sonach auch seine für seinen damaligen Mittelzustand wirkliche Freiheit geraubt. Damals besaß der Wille, als noch nicht von Gott getrennt, die Kraft, nicht zu sündigen, sich von der Sünde frei zu halten; aber durch die Trennung von Gott ist er schon nicht mehr frei von Sünde, und in Folge der Schwäche, die durch diese Trennung über ihn gekommen, vermag er sich auch nicht mehr durch sich von der Sünde frei zu halten, und steht für sich, d. h. noch abgesehen von der aufhelfenden und befreienden Gnade, unter der bittern Herrschaft der Sünde [21]). Aber auch die Freiheit als

---

tiker seyn will, hat vorurtheilsfrei diesen Grund aufzusuchen, statt über ihn, als wie über einen gemeinen Sophisten, leichtfertig den Stab zu brechen.

[20]) „Quamdiu vero in eadem rectitudine stetit, in qua poterat non peccare, ideo non accepit majus aliquid, hoc est non posse peccare, quia in eo quod habuit, non usque ad finem remunerationis voluit permanere. Quod enim accepturi sunt Sancti, qui in futuro saeculo in corpore futuri sunt spiritali, sine interventu mortis fuerat accepturus Adam, ut... adscendens ab eo quod non peccare posset, ad id perveniret ubi peccare non posset.“ Op. imperf. contra Jul. VI, 12; cf. de dono persev. c. 7 n. 13; de Civ. Dei XXII, 30 n. 3. „Hominis meritum fuisset, si permanere voluisset: sicut fecerunt Angeli sancti, qui cadentibus aliis per liberum arbitrium, per idem liberum arbitrium steterunt ipsi, et hujus permansionis debitam mercedem recipere meruerunt, tantam scilicet beatitudinis plenitudinem, qua eis certissimum sit semper se in illa esse mansuros.“ De corrept. et grat. c. 11 n. 32.

[21]) „Tales vires habebat ejus voluntas, quae sine ullo fuerat instituta peccato, et nihil illi ex se ipso concupiscentialiter resistebat, ut digne tantae bonitati et tantae bene vivendi facilitati perseverandi committeretur arbitrium.... Nunc vero posteaquam est illa magna peccati

Wahlvermögen ist nach dem Falle nicht mehr im ursprünglichen Zustande; denn jetzt ist das Verbleiben in der Gemeinschaft mit Gott, die volle Gerechtigkeit mit der Unsterblichkeit und Seligkeit für den Menschen nicht mehr, wie ehedem, ein Gegenstand, den er nur wollen, nur nehmen darf, um auch schon gleich im Besitze davon zu seyn, und für alle Ewigkeit darin zu verbleiben. Das Wahlvermögen in dieser Weise ging, durch die Trennung von Gott, verloren [22]). Aber auch das liegt nicht in des Menschen freiem Willen, für sich, die Schuld nur wieder von sich abzuschütteln, die Fesseln der Sünde zu brechen, die verlorene Gerechtigkeit wieder zu gewinnen und das eigene Heil zu wirken [23]). Ferners die Schwäche, die über den Willen, die Verfinsterung, die über die Intelligenz gekommen, tragen mitsammen bei, daß es mit dem actuellen Wahlvermögen traurig bestellt ist; denn entweder fehlt es schon an der rechten Erkenntniß des

merito amissa libertas, etiam majoribus donis adjuvanda remansit infirmitas." De corrept. et grat. c. 12 n. 37. „Ipsa enim sanitas est vera libertas, quae non perisset, si bona permansisset voluntas. Quia vero peccavit voluntas, secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas, donec tota sanetur infirmitas." „Jam poenalis vitiositas subsecuta, ex libertate fecit necessitatem." De perfect. justit. c. 4 rat. 9.

[22]) „Illa est enim peccati poena justissima, ut amittat quisque quo bene uti noluit, cum sine ulla posset difficultate, si vellet. Id est autem ut qui sciens recte non facit, amittat scire quid rectum sit: et qui recte facere cum posset noluit, amittat posse cum velit." De lib. arb. III, 18 n. 52. „Libertas quidem periit per peccatum, sed illa quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam." Contra duas epp. Pelagg. I, 2 n. 5.

[23]) „Ut in peccatum iret, suffecit ei liberum arbitrium, quo se ipse vitiavit; ut autem redeat ad justitiam, opus habet medico, quoniam sanus non est." De nat. et grat. c. 23. „Vitiari per se ipsum potuit, non sanari." Op. imperf. contra Jul. VI, 15. „Homo sponte id est, libero arbitrio cadere potuit, non etiam surgere." Retract. I, 9. „Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo: quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest. Unde Veritas dicit, Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis." De Civ.

Guten, welches gethan werden soll: und in diesem Falle ist der hinsichtlich seiner Objecte, zum Behufe seiner Selbstbestimmung, ohnehin von zuführenden Vermögen abhängige[24]) Wille in der richtigen Wahl nothwendig gehemmt; oder die Erkenntniß davon ist zwar da, und auch der Wille möchte es vollbringen, aber er kann nicht, er hat dazu die Energie nicht, indem die mit ihm verwachsene fleischliche Gewohnheit ihn in allweg lähmt[25]). Wenn daher Wiggers[26]), auf des Pelagianers Cälestius[27]) Seite tretend, dem Augustinus vorwirft, daß er hiemit die Freiheit aufhebe, und sie zu einem Schattenbilde herabwürdige, daß sie keine Freiheit mehr sey: so ist dieser Vorwurf in dieser Beziehung nicht unbegründet; denn „eine solche Freiheit, wie Pelagius sie wollte und wie wir (so sagt es Wiggers von sich) sie der Moral zu Folge annehmen müssen, läugnete

---

Dei XIV, 11 n. 1. „Non ita potest ad justitiae culmen ascendere, sicut potuit descendere.“ De nat. et grat. c. 43.

[24]) „Sed quia voluntatem non allicit ad faciendum quodlibet, nisi aliquod visum; quid autem quisque vel sumat vel respuat, est in potestate, sed quo viso tangatur, nulla potestas est: fatendum est et ex superioribus et ex inferioribus visis animum tangi, ut rationalis substantia ex utroque sumat quod voluerit et ex merito sumendi vel miseria vel beatitas subsequatur.“ De lib. arb. III, 25 n. 74. „Si enim nullo viso tangeretur non eligeret facere quod fecit... Qui enim vult, profecto aliquid vult: quod nisi aut extrinsecus per sensum corporis admoneatur, aut occultis modis in mentem veniat, velle non potest.“ L. c. num. 75.

[25]) „Nec mirandum est quòd vel ignorando non habeat arbitrium liberum voluntatis ad eligendum quid recte faciat: vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodam modo naturaliter inolevit, videat quod recte faciendum sit, et velit, nec possit implere... Nam sunt re vera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas.“ De lib. arb. III, 18 n 52. „Ignorantia vero et infirmitas, ut vel nesciat homo quid velle debeat, vel non omne quod voluerit possit, ex occulto poenarum ordine venit, et illis inscrutabilibus judiciis Dei, apud quem non est iniquitas.“ Contra Faust. XXII, 78. „Poenâ peccati periit libertas non peccandi.“ Op. imperf. contra Jul. I, 104; cf. VI, 12. 19.

[26]) A. a. O. I Th. S. 115. 134. 137.

[27]) „Non esse liberum arbitrium, si Dei indigeat auxilio,

Augustinus" wirklich geradezu, und hierin stimmt ihm die Kirche Christi zur Stunde noch bei[28]); allein während er im Urmenschen die Freiheit in der genannten dreifachen Beziehung durch die Sünde verloren gegangen seyn läßt, ist es ihm nie eingefallen, und konnte ihm bei seinem echt philosophischen Begriffe vom Willen (vergl. oben S. 330 f.) auch gar nicht einfallen, des Willens eigentliche metaphysische Freiheit des Sichselbstbestimmens zu leugnen, da diese so wesentlich zum Willen gehört, daß der Wille nur Wille ist durch sie, und sonach, wenn sie hätte verloren gehen müssen, der Wille selbst hätte verloren werden müssen[29]), was aber eine Unmöglichkeit ist, da der Geist von seinem Wesen nichts verlieren kann[30]). Das

---

quoniam in propria voluntate habet unusquisque aut facere aliquid, aut non facere." De gest. Pelag. c. 18 n. 42.

[28]) „Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae, vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Jesum Christum gratia posse justificari coram Deo; anathema sit." „Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste vivere, ac vitam aeternam promereri possit; quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tamen et difficulter possit; anathema sit." „Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur; anathema sit." Concil. Trid. Sess. VI de justific. can. 1 — 3.

[29]) So hat es wohl auch Marheinecke a. a. O. S. 144 verstanden, wenn er sagt: „Das ist Augustin's Meinung, und hat daher der Mensch durch den Fall zwar die Freiheit des Willens, aber keineswegs den Willen verloren. Diese beiden Dinge werden aber meistens immer verwechselt, und daraus entstehen unsägliche Mißverständnisse." „Der Wille", sagt er S. 164, „ist nur mehr der Form nach, aber nicht seinem rechten und wahren Gegenstande nach in dem Sünder frei." „Es konnte", sagt Günther (der letzte Symbol. ꝛc. S. 55), „Augustin nie in den Sinn kommen, (wie man oft behaupten hört), die Freiheit als inhärente Qualität des Geistes nach dem Sündenfalle zu läugnen." Etwas Anderes ist es freilich mit dem Wahlvermögen (siehe a. a. O. S. 58): dieses ging dem Willen, nach Augustinus, verloren, aber doch nicht so gänzlich, wie Trebisch a. a. O. S. 40 annimmt, sondern nur in der angegebenen Beziehung oder als thatsächliches.

[30]) „Nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest." De spir. et litt. c. 28 n. 48. Zu seinem Wesen gehört die Intelligenz: „Non in eo tamen penitus exstincta est quaedam velut scintilla rationis in qua factus

Vermögen der Selbstbestimmung ist es, in welchem selbst der Sünder noch seine Gottebenbildlichkeit offenbaret[31]), und diese meta=

est ad imaginem Dei." De Civ. Dei XXII, 24 n. 2. Zu seinem Wesen gehört der freie Wille: „Qui autem orat et dicit, Ne nos inferas in tentationem; non utique id orat ut homo sit, quod est naturâ: neque id orat ut habeat liberum arbitrium, quod jam accepit, cum crearetur ipsa natura:... sed plane orat ut faciat mandatum." Ep. 177 ad Innoc. n. 4. Ein Befehl, der gegeben wird, setzt auf Seite desjenigen, welchem er gegeben wird, und der Gehorsam auf Seite desjenigen, welcher ihn zu leisten hat, das liberum arbitrium voraus: „Nisi enim libero arbitrio intelligeremus atque saperemus, non nobis praeciperetur.... Eo ipso quippe quo praeceptum et imperatum est.., obedientia nostra requiritur, quae nulla potest esse sine libero arbitrio." Ep. 214 ad Valent. n. 7.

[31]) „Nam et animae in ipsis peccatis suis nonnisi quamdam similitudinem Dei, superba et praepostera, et, ut ita dicam, servili libertate sectantur." De Trin. XI, 5 n. 8. Da also Augustinus die Gottebenbildlichkeit des Geistes in das Wesen dieses setzte, so war er damit auch gegen die Behauptung gesichert, daß der Geist durch seinen Fall seine Gottebenbildlichkeit verloren habe: „Quod dixi, (sc. de gen. ad litt. VI, 27. 28), „Adam imaginem Dei, secundum quam factus est, perdidisse peccato, non sic accipiendum est, tamquam in eo nulla remanserit, sed quòd tam deformis, ut reformatione opus haberet." Retract. II, 24 n. 2; cf. de Trin. XIV, 4. 8. Wer wie Calvin l. c. I, 15 n. 4 annimmt: „Initio in luce mentis, in cordis rectitudine, partiumque omnium sanitate conspicuam fuisse Dei imaginem;" wer sie in die bloße Beschaffenheit setzt, der muß mit dem Verluste der Beschaffenheit auch das Ebenbild verloren geben, wiewohl Calvin l. c. den völligen Untergang desselben nicht geradezu absolute behauptet: „Quare etsi demus non prorsus exinanitam ac deletam in eo fuisse Dei imaginem, sic tamen corrupta fuit, ut quicquid superest, horrenda sit deformitas." „Das Ebenbild verlieren," heißt es in Günther's Vorschule II, S. 103. „heißt soviel, als: seine Substanz verlieren, von der alles und jedes Bewußtseyn als wesentliche Form bedingt ist. Dieser Verlust aber ist identisch mit Vernichtung, — die Gott mit Gott in Widerspruch setzt." „Das Ebenbild Gottes," sagt darum Pabst (der Mensch u. s. Gesch. rc. §. 13), „in seiner Substanzialität und Lebensentfaltung, zwar kann nicht untergehen, sondern besteht in der Herrlichkeit seiner Freiheit und selbstbewußten Persönlichkeit, ein unvergängliches Zeugniß der heiligen, reinen Liebe Gottes: aber gezeichnet mit dem Stempel der Sünde und der Verworfenheit,

physische Freiheit ist es daher auch immer, an welche Augustinus denkt, wenn er die Pelagianer mit ihrem Vorwurfe zurückweiset, als nehme er an, der Mensch habe durch den Fall die Freiheit des Willens gänzlich verloren, sey um alle Freiheit gekommen, habe sich die Freiheit völlig vernichtet — oder wie die Beschuldigungsformeln sonst noch lauten mögen, welche in neuerer Zeit Wiggers wieder besonders aufgewärmt hat [32]). Der Sünder, sagt Augustinus, thut das, was er thut, doch nur mit seinem Willen, und handelt insbesondere dann mit einer gewissen Freiheit, wenn er mit Lust handelt, wenn er, wie Marheinecke sich im Sinne Augustins ausspricht, „mit Vergnügen an allem Bösen hängt, und dieses allem Guten und aller Erlösung vorzieht [33]).“ Aber nicht blos die Freiheit als Vermögen der Selbstbestimmung ist ihm geblieben, sondern selbst die ideale Freiheit, welche als Zustand oder Freiheit des Seyns des Menschen Ziel und Ende ist, konnte im Principe, als ihm angeboren, nicht verloren gehen, was sich aus dem dem Menschen wesentlich einwohnenden Glückseligkeitstriebe beweiset, indem Alle glücklich seyn wollen, auch diejenigen, welche das selbst nicht wollen, was eigentlich zur Glückseligkeit führt [34]).

---

getrennt von Gott, ... schmachtend in Begierlichkeit, weil abgewandt von der Liebe, aus welcher allein Seligkeit quillt.“

[32]) I Th. S. 115. 131. 135. 161. 244. 357. 413; II Th. 1. 3. 214. 246.

[33]) „Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent, maxime omnes qui cum delectatione peccant et amore peccati, hoc eis placet quod eos libet. Unde et Apostolus, Cum essetis, inquit, servi peccati, liberi fuistis justitiae. Ecce ostenduntur etiam peccato minime potuisse, nisi alia libertate, servire.“ Contra duas epp. Pelagg. I, 2 n. 5. „Peccato Adae arbitrium liberum de hominum naturaperiisse non dicimus: sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo; ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratiâ fuerit liberata, et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adjuta.“ L. c. II, 5 n. 9. „Non est ita ut loqueris, quicumque ista dixisti; non est ita: multum falleris, vel fallere meditaris: non liberum negamus arbitrium; sed, Si vos Filius liberaverit, ait Veritas, tunc vere liberi eritis.“ De nupt. et concup. II, 3 n. 8. „Semper est autem in nobis voluntas libera, sed non semper est bona.“ De grat. et lib. arb. c. 15 n. 31.

[34]) „Hominis vero liberum arbitrium congeni-

Das ist also nach allen Seiten hin der Zustand, welchen der erste Mensch durch den Mißbrauch seiner Freiheit sich bereitete, aber nicht blos sich bereitete, sondern in welchen er, da er nicht blos Individuum, sondern zugleich Gattungs-Mensch war, auch seine Nachkommen versetzte. Es ist aber diese letztere Thatsache von zu großer Wichtigkeit, als daß sie nicht noch zu einem besondern Gegenstande der Untersuchung gemacht werde.

§. 8.

Zustand des Menschengeschlechtes in Folge der Sünde des Gattungsmenschen.

Wenn man bedenkt, daß Augustinus der Erste war, der (durch die Pelagianische Häresie) veranlaßt war, die in dieser Beziehung alte einfache Kirchenlehre wissenschaftlich zu erörtern [1]), so muß man sich über die Umsicht, über den Scharf- und Tiefblick verwundern, womit er den Gegenstand aufgriff, behandelte und, wenn auch nicht einer vollen wissenschaftlichen Lösung zuführte, so doch in ein wissenschaftliches Licht stellte, daß für die kirchlichen Denker aller folgenden Jahrhunderte hierin seine Ansicht als Leuchte in den dunklen Gängen der Untersuchung diente [2]). Er weiset aller-

---

tum et omnino inamissibile si quaerimus, illud est quo beati omnes esse volunt, etiam hi qui ea nolunt quae ad beatitudinem ducunt." Op. imperf. contra Jul. VI, 11. „Immutabilis autem, cum qua homo creatus est et creatur, illa libertas est voluntatis, qua beati esse omnes volumus, et nolle non possumus: sed haec ut beatus sit quisque non sufficit, nec ut vivat recte per quod beatus sit: quia non ita est homini congenita libertas immutabilis voluntatis qua velit possitque bene agere, sicut congenita est qua velit beatus esse; quod omnes volunt, et qui recte agere nolunt." L. c. cap. 12. „Inamissibilis est voluntas... felicitatis. Nam utique peccando nec pietatem nec felicitatem tenuimus, voluntatem vero felicitatis nec perdita felicitate perdidimus." De Civ. Dei XXII, 30 n. 3. „Neque enim... voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus." Enchir. c. 105.

1) Wie er die Behauptung der Pelagianer, daß er der Vater des Dogma von der Erbsünde sey, als Lüge und Verläumdung zurückweiset, siehe oben S. 262 Anm. 24.

2) Sehr gut hat ihn in dieser Beziehung gewürdiget Dr. G. E.

erst auf all das unleugbare Elend hin, welches die Abkömmlinge des Stammvaters des Menschengeschlechtes aus und mit ihrer Abstammung überkommen, und welches in der mannigfaltigsten Weise im menschlichen Leben zu Tage tritt, und argumentirt dann weiter:

Dieses auf dem Geschlechte lastende Elend läßt sich nie und nimmer als bloßes Erbübel ansehen, worin die Nachkommen, als selber unschuldig, nur die Folgen der persönlichen, und somit für sie fremden, Sünde des Stammvaters tragen. Gott ist gut, Gott ist gerecht. Als gut kann Er wohl Schuldige begnadigen, ihnen die Freiheit geben; aber Unschuldige kann Er als gerecht nicht verdammen. Mit welcher Gerechtigkeit kann das neugeborne Kind, wenn es nicht durch das Sakrament der Taufe wiedergeboren wird, vom Himmelreiche ausgeschlossen werden, da es selbst noch keine Sünde persönlich begangen hat? was hat der Tod, als Strafe für die Sünde, für ein Anrecht auf dasselbe, wenn es sündelos ist? wie kann es als unschuldig verurtheilt werden, einen Dornenweg zu wandeln, den es mit Wimmern betritt, und nach einem Leben voll Leiden und Mühseligkeiten, der Last des Alters erliegend, mit Aechzen beendet? Mit welcher Gerechtigkeit kann mit einem Worte all das Elend, welches das menschliche Leben mit sich führt, es treffen, wenn nicht auch eine Schuld auf ihm lastet, durch welche es das verdient hat? — Gewiß, schon der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit nöthiget zu der Annahme, daß nur Schuldige büßen können, und sonach die Kinder, welche einerseits offenbar die Strafen erdulden, und anderseits doch nicht selbst eine Schuld verübt haben, mit den Strafen auch die Schuld ererbt haben müssen[3].

Mayer in einer zwar kleinen, aber recht schätzenswerthen Schrift: Ueber das Wesen und die Fortpflanzung der Erbsünde. Regensburg 1838. Manz.

[3]) „Bonus est Deus, justus est Deus: potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est: non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia justus est.“ Contra Jul. Pelag. III, 18 u. 35. „Obsecro aperite qualescumque oculos, et videte quâ justitiâ poena ista infligenda sit parvulo, quem clausis oculis originali obnoxium negatis esse peccato. Omitto commemorare quae mala in hac ipsa transitoria vita pene omnes patiantur infantes, et quomodo explicetur quod dictum est, Grave jugum super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum, usque in diem sepulturae in matrem omnium. Quae utique mala sub justo et omnipotente Deo non irrogarentur ejus

Bestünde in den Nachkommen blos das Erbübel ohne die Erbschuld, so bliebe zur Erklärung jener traurigen Thatsachen nur das Eine

---

imagini, quibus malis in virtute exerceri infantilis aetas non potest dici, si nulla ex parentibus mala merita traherentur." L. c. cap. 3 n. 9. „Quid enim apertius quam quod ait Apostolus, Peccatum in hunc mundum per unum hominem intrasse, et per peccatum mortem, et ita in omnes homines pertransisse? Quod si probare idem cogeretur Apostolus, ipsam generis humani miseriam testem daret, quae incipit a vagitibus parvulorum, et usque ad decrepitorum gemitus pervenit. Nullo enim modo sub cura omnipotentis et justi eadem tam magna miseria naturae irrogaretur humanae, nisi in duobus hominibus tota de paradisi felicitate in hanc infelicitatem peccati merito pelleretur." Op. imperf. contra Jul. I, 25. „Numquam dicturus es grave jugum super parvulos unde sit justum, si non trahunt originale peccatum. Nec advertis, vos potius pervertere instituta justitiae, et hoc omnipotentis Dei, a quo vel sub quo istam poenam sine ullo merito innumerabilibus omnium hominum millibus, hoc est, imaginum Dei, a die exitus de ventre matris eorum, dicitis irrogari." L. c. II, 107. „Miseria generis humani, a qua nullum hominum ab exortu usque ad obitum videmus alienum, non pertinet ad omnipotentis justum judicium, si non est originale peccatum." L. c. I, 3; cf. 57; III, 202. „Justitia clamat non ad se pertinere, ut Adam filii gravi jugo premantur a die exitus de ventre matris suae, sine ullo merito peccatorum." L. c. II, 13. „Non erat justum, sine crimine transire supplicium." L. c. cap. 63; cf. 66. „Quid igitur meruit imago Dei, ut ad impedimentum rerum sciendarum corruptibili corpore gravetur, si nullum est originale peccatum?" L. c. III, 44. „Dicite quare corruptibili corpore imago Dei meruerit aggravari, qui non vultis cum catholica Ecclesia peccati originem confiteri?" L. c. cap. 45. „Qua ergo justitia, quorum voluntaria peccata nulla sunt propria, illati cruciatus aerumna parvuli puniuntur?.. Gravia sunt quippe ista supplicia, quae non paterentur ab exortu recentes et novae imagines Dei sub justissimo judicio et omnipotentia Dei, si meritum non traherent originalis veterisque peccati." L. c. VI, 17. „Cogat ergo vos agnoscere originale peccatum, tale saltem, quale non potuistis negare supplicium, si non injustum esse creditis Deum." L. c cap. 28.

von beiden als Annahme übrig: entweder hat Gott die Macht nicht, sein unschuldiges Ebenbild vor all den Uebeln zu schützen; oder Er kann, aber will nicht, und in diesem Falle fehlt es Ihm an Gerechtigkeit[4]). Da man nun aber auf Seite Gottes unmöglich eine Ungerechtigkeit annehmen kann, so muß man in den Nachkommen des Stammvaters als nothwendige Voraussetzung des Erbübels auch eine Erbschuld oder Erbsünde annehmen, und von diesem Gesichtspunkte aus beweiset sich in den traurigen Folgen die Erbsünde durch sich selbst[5]).

---

[4]) „Vos autem negantes originale peccatum, profecto aut cogemini dicere Deum vel invalidum, vel injustum, sub cujus potestate imago ejus in parvulis sine ullo vel proprii vel originalis peccati merito tantis affligitur malis.“ Contra Jul. Pelag. VI, 21 n. 67. „Si tibi placet innocentia parvulorum, remove ab eis, si potes, grave jugum quod est super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum. Sed puto quòd Scriptura, quae hoc dixit, melius te noverat quid esset innocentia creaturae, et quid justitia Creatoris. Quis autem non videat, si habent parvuli, qualem praedicas, innocentiam, in gravi jugo eorum Dei non esse justitiam? Porro quia in jugo gravi eorum divina justitia est; non est in eis talis, qualem praedicas, innocentia. Nisi forte tibi in hac quaestione laboranti, Deus justus quidem, sed infirmus quodam modo subvenire poterit, quia suis imaginibus, ne innocentes gravis jugi miseriâ premerentur, subvenire non potuit: ut eum dicas voluisse quidem, quia justus est, sed non potuisse quia omnipotens non est.“ Op. imperf. contra Jul. I, 49.

[5]) „Reatus iste originis, et Scripturâ sanctâ proditur, et ipse se prodit“ Op. imperf. contra Jul II, 119. „Nam si sano cerebro considerares humanae vitae miserias a primis fletibus infantium usque ad extremos gemitus morientium; videres profecto, quòd nec ego, nec tu, sed ille Adam fuerit caput horum et caussa malorum: quod nolens videre clausis oculis clamas, et justum Dei esse judicium, et non esse originale peccatum. Quae duo inter se quam sint contraria, procul dubio cerneres, non dico si horum malorum caput non esses, quia utique non es, sed si sanum caput haberes, quod habere posses, si doctores sequendo catholicos caput Pelagium non haberes.“ L. c. cap. 104. „Quoniam Dei non est iniquum judicium, ideo in miseria generis humani, quae incipit a fletibus parvulorum, agnoscendum est originale peccatum.“ L. c. III, 77.

Hieraus erhellet also bis zur Evidenz, daß Augustinus die Erbsünde nicht in die Folgen setzt, sondern zwischen Erbübel oder den Folgen und der Erbsünde oder Erbschuld genau und strenge unterscheidet. Allein diese Erbsünde ist nun ein Gegenstand, welcher den neuen Pelagianern für ihre durch und durch unschuldige Natur und für ihre kerngesunde und durch die kritische Weisheit vollkommen erleuchtete Vernunft noch mehr, als den alten, ein Aergerniß ist und eine Thorheit, weil sie „so viel Empörendes für Gefühl und Vernunft" hat[6]. „Eine Augustinische Erbsünde," erklärt Wiggers[7], „laßt sich einmal vor dem Richterstuhle der Vernunft durchaus nicht rechtfertigen." „Eine Zurechnung der Sünde Adams für die Nachkommen," versichert derselbe Mann, „ist durchaus unphilosophisch." Jedoch man höre den Augustinus, und zunächst was er unter Erbsünde versteht.

Um das Wesen der Erbsünde zu ermitteln, geht er in folgende Unterscheidung ein. Etwas Anderes, sagt er, ist die Sünde, etwas Anderes der Sünde Strafe, und etwas Anderes Beides zugleich, d. h., was Sünde und zugleich Strafe ist. Die Sünde als solche ist eine freiwillige Uebertretung des göttlichen Gesetzes, wobei also die Handlung vom Willen des Subjectes ausging, und der Wille eben so wohl auch anders hätte wollen können oder das und so hätte wollen können, was und wie er es hätte wollen sollen. In dem, was Strafe der Sünde ist, ist der Mensch nicht handelnd, sondern leidend, indem ihn die Folgen treffen, welche aus seiner sündhaften Handlung hervorgehen. Das,

---

[6]) Dr. Strauß a. a. O. II Bd. S. 52. Wenn dieser Mann hier unter den Pelagianern figurirt, so hat man ihn in diese Gesellschaft gebracht, nicht als meinte man von ihm, daß er noch auf einem positiven Grunde stünde, wie die Pelagianer: gegen eine solche Ehre, wenn sie ihm angethan würde, würde er selbst feierlich protestiren als gegen eine, einen Lichtmann höchst entehrende, Schmach; sondern nur weil er in diesem Punkte sich selbst den Pelagianern angeschlossen hat, und gegen Augustinus der Nachtreter des Pelagius und der Pelagianer Cälestius und Julian ist. Denn er für sich, wie bekannt ist, glaubt in seiner „christlichen Glaubenslehre" an keinen Gott (im Sinne des Christenthums), an keinen Engel und an keinen Teufel, an keine Schöpfung des Menschen durch Gott und an keine Abstammung des Menschengeschlechtes von Einem Paare; ein Mythus nur ist ihm der Sündenfall u. s. f., und das alles — auf Grund der „erweiterten Naturkenntniß."

[7]) A. a. O. I Th. S. 458.

was Beides zugleich ist, hat seinen Ausdruck in dem Ausspruche des Apostels: „Das Böse, welches ich nicht will, das thue ich" —, ein Ausspruch, worin sich ein Thun und Leiden kund gibt, und wozu auch das zu rechnen ist, was z. B. aus Unwissenheit gefehlt wird.

Zur ersteren Art gehört nun offenbar die Erbsünde nicht, weil sie als solche von Seite der Nachkommen keine persönliche ist. Persönlich war die Sünde im Stammvater, und in diesem eine so freie That, als wie es die freiesten Thaten seiner Nachkommen nicht sind, indem diesen immerhin ein sündiger Reiz einwohnt, während jener von jedem solchen Reize in sich frei war. — Zur zweiten Art gehört die Erbsünde auch nicht, eben weil sich's in ihr nicht um bloße Folgen oder Strafen handelt, welche allerdings auch da sind; sondern, wie das Wort es schon besagt, um eine Sünde, Erbsünde, und die Folgen sind nicht die Sünde. Es bleibt also zur Einregistrirung der Erbsünde nur mehr die dritte Art übrig, wonach sie Sünde und Strafe zugleich ist; Sünde nach ihrem Ursprunge aus dem Willen des Stammvaters, und wohnt auch so den von ihm Abstammenden ein; Strafe, indem die Folgen davon an und in den Abstammenden auch hervortreten[8]). So sehr man daher den Unterschied zwischen

---

[8]) „Ipse est Adam, quem nostra illa definitio, quae tibi placuit, intuebatur, cum dicerem, Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere. Adam quippe omnino, quando peccavit, nihil in se habebat mali, quo nolens urgeretur ad operandum malum, et propter quod diceret, Non quod volo facio bonum, sed quod nolo malum hoc ago: ac per hoc id egit peccando, quod justitia vetabat, et unde liberum illi fuerat abstinere. Nam ei qui dicit, Quod nolo malum hoc ago, abstinere inde, liberum non est. Ac per hoc, si tria ista discernas, et scias aliud esse peccatum, aliud poenam peccati, aliud utrumque, id est, ita peccatum, ut ipsum sit etiam poenam peccati; intelligis quid horum trium pertineat ad illam definitionem, ubi voluntas est agendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere. Peccatum namque isto modo definitum est, non peccati poena, non utrumque. Habent autem tria ista genera etiam species suas, de quibus nunc longum est disputare. Horum sane trium generum si requirantur exempla, primi generis in Adam sine ullo nodo quaestionis occurrit. Multa quippe sunt quae agunt homines mala, a quibus eis liberum est abstinere: sed nulli tam libe-

persönlicher und Erbsünde festhalten muß[9]), so ist doch auch die Erbsünde eine eigentliche Sünde; denn wenn sie auch keine

rum est, quam illi fuit, qui Deo suo, a quo erat conditus rectus, nullo prorsus vitio depravatus adstabat. Secundi autem generis, ubi tantummodo est poena peccati, exemplum in eo malo est, quod quisque ex nulla parte agit, sed tantummodo patitur: velut cum pro suo scelere, qui peccavit, occiditur, sive alia corporis poena quacumque cruciatur. Tertium vero genus, ubi peccatum ipsum est et poena peccati, potest intelligi in eo qui dicit, Quod nolo malum hoc ago. Ad hoc pertinent etiam omnia quae per ignorantiam cum aguntur mala, non putantur mală, vel etiam putantur bona. Caecitas enim cordis, si peccatum non esset, injuste argueretur: arguitur autem juste, ubi dicitur, Pharisaee caece; et aliis plurimis divinorum eloquiorum locis. Eademque rursus caecitas si peccati poena non esset, non diceretur, Excaecavit enim illos malitia eorum ....

Proinde originale peccatum nec ad illud pertinet quod primo loco posuimus, ubi est voluntas malum operandi, unde liberum est abstinere; alioquin non esset in parvulis, qui nondum voluntatis utuntur arbitrio: nec ad illud quod secundo commemoravimus; de peccato enim nunc agimus, non de poena, quae non est peccatum, quamvis peccati merito subsequatur: quam quidem patiuntur et parvuli, quia inest eis corpus mortuum propter peccatum, non tamen mors corporis ipsa peccatum est, vel corporales quicumque cruciatus: sed pertinet originale peccatum ad hoc genus tertium, ubi sic peccatum est, ut ipsum sit et poena peccati, quod inest quidem nascentibus sed in eis crescentibus incipit apparere, quando est insipientibus necessaria sapientia, et mala concupiscentibus continentia; origo tamen etiam hujus peccati descendit a voluntate peccantis.“ Op. imperf. contra Jul. I, 47; cf. VI, 17.

[9]) „Si enim peccatum intellexeris, quod per unum hominem intravit in mundum, in quo omnes peccaverunt: certe manifestum est, alia esse propria cuique peccata, in quibus hi tantum peccant, quorum peccata sunt; aliud hoc unum; in quo omnes peccaverunt; quando omnes ille unus homo fuerunt“ De peccat. merit. I, 10. „Aliud est perpetratio propriorum, aliud alienorum contagio peccatorum, quantum quidem ad suae cujusque vitae pertinet actionem.“ Contra Jul. Pelag. VI, 9 n. 24. „Baptismatis munus contra originale peccatum donatum est, ut quod generatione adtractum est, regeneratione

persönliche Sünde ist von denjenigen, welche sie ererben, so war sie doch eine persönliche Sünde desjenigen, von welchem die Erbenden sie überkommen. Sie hat also mit allen persönlichen Sünden gleichen Ursprung, d. h., sie führt sich auf einen Willen zurück, ist ausgegangen von einem Willen [10]). Allein wie kann eine fremde Sünde uns zugerechnet werden, wie können wir zur Tragung einer fremden Schuld verurtheilt werden? Darauf antwortet Augustinus: Man nennt sie eine fremde Sünde, eine fremde Schuld, und sie ist es auch, insofern unser persönlicher Wille dabei nicht mitthätig war; aber sie ist eben so wohl auch unsere Sünde, unsere Schuld, weil der Stammvater eben Vater, d. h., nicht blos

---

detrahatur; et tamen activa quoque peccata, quaecumque corde, ore, opere commissa invenerit, tollit." Enchir. c. 64.

[10]) „Respondeo, Ex voluntate peccatum est. Quaerit forte, utrum et originale peccatum. Respondeo, prorsus et originale peccatum: quia et hoc ex voluntate primi hominis seminatum est, ut et in illo esset, et in omnes transiret." De nupt. et concup. II, 28 n. 48. „Voluntarium peccatum hominis primi, originalis est caussa peccati." L. c. cap. 26 n. 43. „Frustra itaque putas, ideo in parvulis non esse delictum, quia sine voluntate, quae in eis nulla est, esse non potest. Hoc enim recte dicitur propter proprium cujusque peccatum, non propter primi peccati originale contagium: quod si nullum esset, profecto nulli malo parvuli obstricti, nihil mali vel in corpore, vel in anima, sub tanta justi Dei potestate paterentur. Quod tamen et ipsum a mala voluntate priorum hominum sumsit exordium. Ita nisi voluntas mala, non est cujusquam ulla origo peccati." Contra Jul. III, 5 n. 11. „Dicimus autem et nos, non posse esse sine libera voluntate peccatum; nec ideo tamen, ut dicis, nostrum dogma consumitur, cum asserimus esse originale peccatum: quia ad hoc peccati genus ex libera voluntate perventum est, non ejus propriâ qui nascitur, sed ejus in quo omnes originaliter fuerunt, quando communem naturam mala voluntate vitiavit. Non habent ergo parvuli tempore conceptus vel ortus sui peccandi voluntatem: sed ille tempore praevaricationis suae magnum illud peccatum libera voluntate commisit." Op imperf. contra Jul. IV, 90; cf. 91. 95; II, 21; V, 40. „Non enim et hoc esset peccatum, quod originale traheretur, sine opere liberi arbitrii, quo primus homo peccavit." Contra Jul. Pelag. VI, 10 n. 28; cf. op. imperf. contra Jul. II. 111.

Individuum, sondern zugleich der Gattungs-Mensch war, in ihm also nicht blos das Individuum, sondern zugleich die Gattung oder das Geschlecht gefallen ist, und aus diesem Grunde die Gattung von der Schuld gar nicht frei seyn kann, welche Schuld zwar, wie schon gesagt worden ist, in den einzelnen Nachkommen keine individuell persönlich vollbrachte, wohl aber eine individuell persönlich ererbte ist, und darum auch in Ansehung der göttlichen Gerechtigkeit die die Individuen treffenden Strafen rechtfertiget [11]).

Allein Augustinus müßte fürwahr der gründliche Forscher nicht gewesen seyn, der er wirklich war, und als den er sich in so vielen andern spekulativen Fragen erweiset, wenn er sich mit der bloßen Thesis: „Die fremde Schuld ist unsere Schuld, weil wir mit ihm (dem Stammvater, zwar nicht Willens-, aber Natur-) Eins waren —, begnügt und nicht weiter über das Wie nachgeforscht hätte, wie denn die fremde Schuld unser wird, wie eine ursprünglich von einem individuell persönlichen Geiste hervorgerufene Schuld wieder einem individuell persönlichen Geiste soll eigen werden, na-

[11]) „Sed peccatis, inquis, alienis non utique perire debuerunt. Aliena sunt, sed paterna sunt: ac per hoc jure seminationis atque germinationis et nostra sunt." Op. imperf. contra Jul. I, 48. „Disce, si potes, quemadmodum peccata originalia et aliena intelligantur et nostra; non eâdem caussâ aliena, qua nostra; aliena enim, quia non ea in sua vita quisque commisit; nostra vero, quia fuit Adam, et in illo fuimus omnes." L. c. III, 25. „Sic autem aliena sunt originalia peccata propter nullum in eis nostrae voluntatis arbitrium, ut tamen propter originis contagium esse inveniantur et nostra." L. c. I, 57. „Modo quodam dicuntur aliena, et rursus modo quodam reperiuntur et nostra: aliena quippe proprietate sunt actionis, nostra sunt autem contagione propaginis. Quod si falsum esset, profecto grave jugum super filios Adam, a die exitus de ventre matris eorum, nullo modo justum esset." Contra Jul. Pelag. VI, 10 n. 28. „An vero ideo pravitas ista corripienda non est in homine, quia non ejus propria qui corripitur, sed communis est omnibus? Immo vero corripiatur et in singulis, quod est omnium. Non enim propterea cujusquam non est, quòd ab ea nullus immunis est. Peccata quidem ista originalia ideo dicuntur aliena, quòd ea singuli de parentibus trahunt: sed non sine caussa dicuntur et nostra, quia in illo uno, sicut dicit Apostolus, peccaverunt. Corripiatur ergo origo damnabilis..." De corrept. et grat. c. 6.

mentlich wenn dieser von Gott neu geschaffen worden ist. Und hätte er auch nicht für sich schon diese Frage sich gestellt: sie wäre ihm schon durch das Raisonnement der Pelagianer diktirt worden, welches auch auf nichts Anderes hinauslief, als was in der neueren Zeit dagegen vorgebracht worden ist, nämlich: „Eine Zurechnung der Sünde Adams für die Nachkommen ist durchaus unphilosophisch," sagt Wiggers; „eine Zurechnung anzunehmen, ehe ich als Individuum existire, ehe ich also so wenig meiner selbst, als eines Gesetzes mir bewußt bin, hat etwas in sich Widersprechendes [12])." „Die Sünde," bemerkt die Julianisch-Strauß'sche Weisheit, „setzt den Willen, der Wille das Bestehen der Person voraus; hier aber müßte der Wille vor der Person, die That vor ihrem Subjecte vorhanden gewesen seyn [13])." Augustinus sucht die Vererbung da, wo sie auch einzig und allein möglich ist, nämlich im Naturleben des Menschen, weil in diesem allein auch entschieden eine Fortpflanzung ist. Im Geisterreiche gibt es keine Fortpflanzung, und eben darum auch keine Vererbung, sondern was der individuell persönliche Geist thut, das ist und bleibt seine individuell persönliche That. „Der Geist in seiner freien Causalität und Substanzialität," sagt darum Günther [14]), „kann nur Sich verschulden, nur Sich verdienen;" denn er für sich „ist kein Fragment im Leben eines Principes, das sich zu einzelnen Geistern individualisirt hätte," und kann sich auch nicht weiter individualisiren, da er schon Individuum im strengsten Sinne des Wortes ist, daher auch eine substanzielle Selbstveräußerung bei ihm in Ansehung seiner Natur und Wesenheit eine pure Unmöglichkeit, und ein Sexualleben eben so absurd als unmöglich ist. Die Natur aber ist für sich ein solches Ganzes, welches aus concreter Substanz-Einheit durch principliche Selbstverindividualisirung in eine Vielheit sich aufgeschlossen hat, und — was im organischen Leben derselben eine gar offenkundige und immer wiederkehrende Erscheinung ist, — in dieser Vielheit auch durch fortgesetzte Selbstverindividualisirung mittelst substanzieller Selbstveräußerung sich forterhält und forterneut: in ihr ist daher das Einzelne durch und für das Ganze, wie hinwieder das Ganze durch und für das Einzelne da, und besitzt das Einzelne, als individualisirte Selbstdarstellung des Allge-

[12]) A. a. O. S. 459.
[13]) Strauß a. a. O. S. 65.
[14]) Vorschule rc. II. S. 341. 187.

meinen, auch wesentlich und nothwendig die Natur des Allgemeinen, wenn auch dann zu dieser —, was gleichfalls wieder wesentlich und nothwendig ist — durch das Individualisirungs-Princip das Sonderheitliche hinzukommt. In Erwägung nun, daß das Allgemeine im Einzelnen sich wiederfindet und durch das Einzelne sich hindurchzieht, konnte Augustinus die Pelagianer allerdings sehr gut durch die Frage in die Enge treiben, ob denn der Stammvater, da seine Natur durch die Sünde verschlimmert worden ist, Bessere zeugen konnte, als er selbst war? Im Naturgrunde waren seine Nachkommen, ehe sie aus ihm hervorgegangen, noch er selbst, und als hervorgegangen sind sie nur der fortgesetzte Er selbst [15]). Die Verwer-

---

[15]) „Non enim damnato primo homini sic ademta est beatitudo, ut etiam fecunditas adimeretur. Poterat enim et de prole ejus, quamvis carnali et mortali, aliquod in suo genere fieri decus ornamentumque terrarum. Jam vero ut meliores gigneret quam ipse esset, non erat aequitatis." De lib. arb. III, 20 n 55 „Cur enim esset ulla poena, in quibus non essent ulla punienda? Quapropter fatendum est, primos quidem homines ita fuisse institutos, ut si non peccassent, nullum mortis experirentur genus: sed eosdem primos peccatores ita fuisse morte multatos, ut etiam quidquid de eorum stirpe esset exortum, eidem poenae teneretur obnoxium. Non enim aliud ex eis, quam quod ipsi fuerant, nasceretur. Pro magnitudine quippe culpae illius naturam damnatio mutavit in pejus; ut quod poenaliter praecessit in peccantibus hominibus primis, etiam naturaliter sequeretur in nascentibus ceteris. Neque enim ita homo ex homine, sicut homo ex pulvere. Pulvis namque homini faciendo materies fuit: homo autem homini gignendo parens. Proinde quod est terra, non hoc est caro; quamvis ex terra facta sit caro. Quod est autem parens homo, hoc est et proles homo. In primo igitur homine per feminam in progeniem transiturum universum genus humanum fuit, quando illa conjugum copula divinam sententiam suae damnationis excepit." De Civ. Dei XIII, 3. „Illud vellem videres, quod vidit qui scribens ad Hebraeos dixit, filium Israel Levi in lumbis Abraham patris sui fuisse, quando est ille decimatus, et ideo etiam istum in illo fuisse decimatum. Ad hoc si haberes oculum christianum, fide cerneres, si intelligentiâ non valeres, in lumbis Adam fuisse omnes qui ex illo fuerant per concupiscentiam carnis orituri." Op. imperf. contra Jul. I, 48.

fung, die er sich zugezogen, trifft daher auch sie [16]), und er generirt nur solche, welche das sind, was er durch Sünde und Strafe geworden ist, nämlich der Sünde und dem Tode Unterworfene [17]). Denn nicht der Tod blos ist auf seine Nachkommen übergegangen, sondern auch die Sünde, und beide werden für ihn wie für sie aufgehoben durch das Verdienst Christi, so daß der Erbschuld ein Erbverdienst gegenüber steht [18]). Der Umstand, daß nur im

[16]) „Deus.. hominem voluntate peccantem, justo judicio cum stirpe damnavit: et ideo ibi quidquid etiam nondum erat natum, merito est in praevaricatrice radice damnatum: in qua stirpe damnata tenet hominem generatio carnalis, unde sola liberat regeneratio spiritalis.“ De pecc. orig. c. 38. „In Adam fuimus omnes: sed peccando perdidit se, et omnes in se.“ Op. imperf. contra Jul. II, 7. „Sic enim fuerunt omnes ratione seminis in lumbis Adam, quando damnatus est, et ideo sine illis damnatus non est; quemadmodum fuerunt Israelitae in umbris Abrahae, quando decimatus est, et ideo sine illis decimatus non est.“ L. c. V, 12.

[17]) „Quod homo factus est, non cum crearetur, sed cum peccaret et puniretur, hoc genuit, quantum quidem adtinet ad peccati et mortis originem... Hactenus in eo natura humana vitiata atque mutata est, ut repugnantem pateretur in membris inobedientiam concupiscendi, et obstringeretur necessitate moriendi; atque ita id quod vitio poenaque factus est, id est, obnoxios peccato mortique generaret.“ De Civ. Dei XIII, 3.

[18]) „Quomodo ergo hinc apparet, non peccatum Adae ad posteros transisse, sed mortem... Nos dicimus utrumque transisse et a Christo utrumque clamamus auferri, reatum scilicet peccati plenissima remissione peccatorum, mortem vero beatissima resurrectione sanctorum.“ Op. imperf. contra Jul. II, 98. „Quemadmodnm ab origine trahitur mors in corpore mortis hujus, sic ab origine tractum est peccatum in hac carne peccati; propter quod sanandum, et propagine adtractum, et voluntate auctum, atque ad ipsam carnem resuscitandam medicus venit in similitudine carnis peccati.“ De pecc. merit. III, 12. „Certe Pelagii auctoris vestri magna et invicta est putata sententia, ubi ait, Si Adae peccatum etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi justitia etiam non credentibus prodest. Quid ergo de parvulis dicitis, quando baptizantur, credunt, an non credunt? Si dixeritis, Non credunt: quomodo non eis Christi justitia etiam non credentibus prodest, ut regnum coelorum possideant? Aut si prodest, ut cogimini confiteri: sic igitur

Gattungsleben eine Vererbung möglich ist, legte dem Augustinus die Annahme nahe, daß, da schon wegen der Gerechtigkeit der vererbten Folgen auch eine Vererbung der Schuld angenommen werden muß, und ohne jene Fleischeslust, welche nur will, was ihrer, nicht aber was der Vernunft ist, ohne jene Concupiscenz, welche überhaupt gegen den Geist ankämpft, keine Zeugung vor sich geht, mit dieser Folge der Sünde die Sünde selbst auch sich übertrage [19]).

---

eis nocuit Adae peccatum nondum peccandi habentibus voluntatem, quomodo eis prodest justitia Christi nondum credendi habentibus voluntatem? Si autem dixeritis, Per alios credunt (et verum est quòd per alios credunt): sic etiam per alium peccaverunt.“ Op. imperf. contra Jul. I, 56. „In quibus (sc. parvulis) o si esses, nec quasi magnus in tua virtute confideres, profecto intelligeres, sic imputari generatis parvulis injustitiam primi hominis ad subeundum supplicium, quemadmodum imputatur parvulis regeneratis justitia secundi hominis ad obtinendum regnum coelorum: quamvis voluntate atque opere proprio nec illum in malo, nec istum in bono reperiantur imitati.“ L. c. cap. 57. „Sicut enim primo homine qui nascuntur; ita secundo homine, qui renascuntur, induuntur.“ L. c. II, 193.

[19]) „Ipse ille licitus, honestusque concubitus, non potest esse sine ardore libidinis, ut peragi possit quod rationis est, non libidinis ... Ex hac carnis concupiscentia, quae .. naturae non accidit nisi de peccato: ex hac, inquam, concupiscentia carnis, tamquam filia peccati, et quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum matre multorum, quaecumque nascitur proles, originali est obligata peccato, nisi in illo renascatur, quem sine ista concupiscentia Virgo concepit.“ De nupt. et concup. I, 24; cf. contra Jul. Pelag. V, 14 n. 51. „Ipsum peccatum non propagatione in alios homines ex primo homine, sed imitatione transisse,“ bezeichnet Augustinus als Pelagianische Lehre; er aber, auf den Ausspruch des Apostels sich berufend: „Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors“, sagt: „Hoc propagationis est, non imitationis: nam si imitationis, per diabolum diceret.“ De pecc. merit. I, 9. „Sed quia generatione peccatum intravit in mundum, sola regeneratione sanandum, ideo dixit per unum: quia sicut humani exemplum peccati coepit a femina, sic generatio coepit a viro.“ „Cum potius, si exemplum vellet intelligi, per unam diceret, non per unum, quam constat etiam ipsi viro suo exemplum praebuisse peccandi.“ Op. imperf. contra Jul. III,

Nach dem wahren, alten, katholischen Glauben liegt die Erbsünde mit ihren Folgen auf dem ganzen Menschen, mag nun dieser — worüber er (Augustinus) sich nicht getraue zu entscheiden — nach Seele und Leib vom Stammvater abstammen, oder nur nach dem Leibe. Wenn Letzteres, so würde die Mittheilung der Verschlimmerung jetzt nur von Unten nach Oben geschehen, ihren Weg vom Leibe in den Geist nehmen, wie sie vorher in Adam von Oben nach Unten geschah, indem die Sünde auch nur vom Geiste durch Hoffart und Zustimmung ihren Ausgang nahm, und dann doch dem ganzen Menschen aufgerechnet ward[20]). Man sieht, Augustinus greift selbst zur Communicatio idiomatum; allein sein offener, redlicher, wie kindlich gläubiger, so auch männlich das Wissen anstrebender und zu diesem Behufe eben so fein fühlender als scharfblickender Geist konnte sich über die ganze Schwierigkeit, welcher eine solche, so zu sagen, physische, weil durch die leibliche Natur vermittelte, Uebertragung der Sünde auf einen von Gott neu geschaffenen Geist unterworfen ist, nicht täuschen. Die nur im Naturleben vorkommende Vererbung legte ihm wohl, wie gesagt, die Annahme nahe, daß damit auch die Sünde sich fortpflanze und übertrage auf den neu geschaffenen Geist; aber er hat sich dieselbe nicht zu seiner eigentlichen Ansicht gemacht. Seine Ueberzeugung ist blos das, was auch das kirchliche Dogma ist, daß näm-

---

85; cf. 88. 92. „Ex hac concupiscentia, suscepta tua, tibi quidem pulcra nimis, sed foeda omnibus sanctis, generatione trahitur originalis peccati vinculum, sola regeneratione solvendum.“ L. c. II, 218.

[20]) „In paradiso ab animo quidem coepit elatio, et ad praeceptum transgrediendum inde consensio . . .: sed peccatum illud homo totus implevit. Tunc est caro facta peccati, cujus vitia sanantur solâ similitudine carnis peccati. Ut ergo et anima et caro pariter utrumque puniatur, nisi quod nascitur, renascendo emundetur; profecto aut utrumque vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tanquam in vitiato vase corrumpitur, ubi occultâ justitiâ divinae legis includitur. Quid autem horum sit verum, libentius disco quam dico, ne audeam docere quod nescio. Hoc tamen scio, id horum esse verum, quod fides vera, antiqua, catholica, qua creditur et asseritur originale peccatum, non esse convicerit falsum. Ista fides non negetur.“ Contra Jul. Pelag. V, 4 n. 17.

lich die Sünde des Stammvaters auf den Nachkommen in Folge der Abstammung von ihm liegt, und das will er auch festgehalten wissen. Die Erklärung des Wie, wie eine ursprünglich fremde, d. h. von einem andern persönlichen Willen vollbrachte Sünde einem neu geschaffenen, mit dem Körper in eine reale Lebensverbindung gebrachten Geiste eigen wird, ist ihm von Schwierigkeiten umgeben, an deren Lösung ihm schon wegen Annahme des Creatianismus gar viel gelegen war[21]), die ihm aber nicht glückte, und doch hatte der große Mann auch hiezu, wie Mayer sehr richtig bemerkt[22]), in seinem Begriffe von Schuld bereits den Schlüssel in Händen. Es ist überaus merkwürdig, wie er zwischen Sünde (peccatum) und Schuld (reatus) unterscheidet, und Herr Dischinger, der auch auf ihn etwas zu halten scheint, möge zuvor zu ihm in die Schule gehen, ehe er in einer ihm selbst wahrhaft gar keine Ehre bringenden Weise, von einer ihn wirklich mit augenscheinlicher Blindheit schlagenden Leidenschaftlichkeit fortgerissen, gegen Günther zu Felde zieht[23]), der in der Frage über

---

[21]) Siehe oben S. 259 f. Anm. 19 f. Die Pelagianer hatten sich ihren Einwurf also formulirt: „Si anima non est ex traduce, sed sola caro, ipsa tantum habet traducem peccati, et ipsa sola poenam meretur: injustum esse . ., ut hodie nata anima non ex massa Adae, tam antiquum peccatum portet alienum.“ De pecc. merit. III, 3 n. 5.

[22]) A. a. O. S. 20. 24.

[23]) In seiner neuesten Schrift: Die Günther'sche Philosophie. Mit Rücksicht auf die Geschichte und das System der Philosophie, sowie auf die christliche Religion. Schaffhausen bei Hurter 1852. Dem Schreiber dieß ist diese Schrift erst jetzt, da er am Schlusse dieser Abtheilung ist, zugekommen, und so konnte er bei Beantwortung der vorausgegangenen Fragen sie nicht berücksichtigen, um die Verdrehungen, die Herr Dischinger an den einfachsten Günther'schen Gedanken sich erlaubt, bloß zu legen, und die falschen Voraussetzungen aufzudecken, auf welche hin derselbe in einer bei einem Philosophen, dem doch Wahrheit und Recht heilig seyn sollen, nimmer zu entschuldigenden Weise aus an sich ganz unverfänglichen Sätzen vorbedachte Consequenzen zieht. Müsterchen dieser Auffassungs-, Beurtheilungs- und Ab- und Verurtheilungs-Weise haben sich noch vor Erscheinen dieser Schrift in der Augsburger Postzeitung und Neuen Sion, auf welche oben S. 358 ff. Anm. 20 Bezug genommen worden ist, sehen und hören lassen, und die in dieser Schrift vorfindlichen gleichen jenen, wie ein Ei dem andern. Herr Dischinger führt dem Leser die Günther'sche Philosophie in einer Weise vor, als wäre sie aus lauter Widersprüchen zusammengesetzt; aber selbst

die Erb-Sünde nur Augustin's Ansicht zur vollen wissenschaftlichen Klarheit erhoben hat. Es sagt aber der heilige Kirchenlehrer:

---

bei solchen, die den Günther nicht aus seinen eigenen Schriften kennen, muß das einen gerechten Zweifel erregen, daß eines einzigen Menschen Kopf eine solche Unzahl von Widersprüchen seit einer so langen Reihe von Jahren ganz ruhig in sich beherbergen kann, ohne sie, wenn auch nur eine „scintilla rationis" je in ihm geleuchtet hat oder leuchtet, selber zu merken; und daß die gelehrte katholische Welt seit bald dritthalb Decennien (denn so lange her ist es, daß Günther's Vorschule das Licht der Welt erblickt hat, jene Vorschule, welche selbst der große Görres, dieser Vorkämpfer der katholischen Wissenschaft mit Freude begrüßt hat,) nichts davon gemerkt hat, bis jetzt Herr Oischinger ihr ein Licht aufzündet. Dieser Zweifel muß sich steigern in Erwägung einer Menge von Stellen, die aus Günther's Schriften ausgehoben sind, von denen jeder Verständige auf den ersten Blick sagen muß: Ja, diese Stellen, in ihrem rechten Zusammenhange angeschaut, haben einen recht guten, einen mit der Offenbarungslehre vollkommen harmonirenden Sinn, und hiebei kann er sich des Gedankens nicht erwehren: Wie, wenn Einer herginge, und mit der Bibel, diesem Gottes-Worte, eben so verführe, als wie Oischinger mit Günther's Schriften, einem bloßen Menschen-Worte, welches immer an Unvollkommenheit leidet; was würde da aus der Bibel selbst Alles herausgebracht werden? — Aber der Zweifel an der durchgängigen Richtigkeit dessen, was hier Oischinger als so seyend gibt, kehrt sich im Leser in eine positive Gemüthsstimmung gegen den Geber, weil man nur immer böslich Gesuchtes gewahrt, und aus der Aushebung und Zusammenstellung der Stellen eine Absichtlichkeit und Planmäßigkeit sich kund gibt, die auf Motive hindeuten, mit denen das Motto: „**Soli Dei honor,**" schlecht zusammenstimmt. Nein, so behandelt, so verzerrt man das Wirken eines Mannes nicht, der im Dienste der Kirche Gottes grau geworden ist, und als ihr geweihter Sohn mit kindlicher Liebe und Treue nach bestem Wissen und Gewissen ihre heiligsten Lehren mit Glück und Geschick und zum Frommen für so Viele zum Gegenstande seiner wissenschaftlichen Forschungen gemacht hat, um sie, in Anbetracht des Verständigungs-Strebens, welches sich der Zeit auch bezüglich der religiösen Dinge bemächtiget hat, speculativ für das christliche Bewußtseyn zu vermitteln; und am allerwenigsten soll ein solches Reißen und Beißen und Zerren von einem andern Sohne der Einen heiligen Mutter, der Kirche, ausgehen. Das überlasse man den Feinden der Kirche; in der Kirche aber wisse und übe man bei Differenz der Meinungen, wo nicht offenbare Glaubens-Verletzungen da sind, auch in der Wissenschaft brüderliche Rücksicht, wovon Herr Oischinger ein gar so schönes Beispiel gehabt hätte in den Liebes- und Freundschaftsworten, mit welchen der gewiß gelehrte und tief denkende und gewiß katholische Staudenmaier seine Pilosophie des Christenthums, **I** Bd. Gießen **1840**, dem Günther vorführte.

Die Sünde als freiwilliger gesetzwidriger Act wird in der Zeit begangen, und vergeht auch mit der Zeit; was aber bleibt, wenn der Act schon längst vorüber ist, ja bleibt, wenn auch der Mensch bezüglich des begangenen Fehlers bereits sich gebessert hat und rechtschaffen lebt, und so lange bleibt, bis es nachgelassen wird: das ist die Schuld. Nun aber was ist denn diese Schuld, fragt der unvergleichliche Lehrer seinen pelagianischen Gegner Julian, und wo bleibt sie, wenn der Mensch bereits sich gebessert hat? Ist sie etwas Fürsichseyendes, eine Substanz, wie Geist oder Körper? — Du wirst mir antworten: Sie ist nicht selbst Subject, sondern am oder im Subjecte, wie z. B. ein Fieber oder eine Wunde am Körper, oder wie der Geiz oder Irrthum im Geiste, und bleibt im Gewissen als Stachel, wenn auch der Act schon lange der Vergangenheit angehört und an die Stelle des Fehlers Besserung getreten ist. Allein, entgegnet Augustinus weiter, es kommt vor, daß dem Menschen seine That ganz in Vergessenheit kommt, und das Gewissen ihm darüber gar keinen Vorwurf mehr macht: wo ist denn in diesem Falle die Schuld, die da doch bleibt, auch wenn die Sünde als Act vorüber ist, und so lange bleibt, bis sie nachgelassen wird? Im Körper ist sie nicht; denn sie gehört nicht zu jenen Erscheinungen, welche ein Accidens sind, welches an dem Körper seine Substanz hat; und im Geiste ist sie nicht; denn seiner Erinnerung ist sie ja, wie bemerkt, ganz entschwunden; also wo bleibt sie? — O sie ist verzeichnet im verborgenen, aber vor dem Blicke der Engel ausgebreiteten, göttlichen Gesetzbuche, so daß keine Ungerechtigkeit ungestraft bleibt, es sey denn sie werde gesühnt durch das Blut des Mittlers, mit dessen Kreuzeszeichen das Taufwasser geweiht wird, damit durch dieses ausgelöscht werde die Schuld, die da eingetragen ist in eine Art Handschrift, welche in den Händen jener geistigen Mächte ist, welchen der Mensch durch die Sünde verfallen ist, und die deßhalb auch die Strafe der Sünde eintreiben. Diese Handschrift, fährt Augustinus fort, enthält alle diejenigen als Schuldige verzeichnet, welche im Fleische vom Fleische fleischlich geboren worden sind, und darum nöthig haben, von dieser Schuld befreit zu werden durch das Blut Desjenigen, der da zwar im Fleische und vom Fleische, aber nicht fleischlich, sondern geistig geboren worden ist; geistig geboren worden ist, weil Ihm Sein Leib durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes bereitet worden ist, damit Sein

Fleisch kein Fleisch der Sünde sey; aber geboren worden ist aus Maria der Jungfrau, damit Sein Leib ein wahrhaft menschlicher sey und Sein Fleisch doch kein Fleisch der Sünde. Deßhalb kam Er nicht als ein Schuldiger, d. h. nicht als einer, auf dem die Schuld des Stammvaters lastete, unter jener Handschrift zu stehen, und machte davon diejenigen frei, welche darunter standen.[24])

---

[24]) „Sed quaeso te, cum et ipse concedas peccati facti atque transacti reatum manere, nisi sacro fonte diluatur: dic mihi reatus iste quis sit, et ubi maneat jam homine correcto recteque vivente, nondum tamen peccatorum remissione liberato? Subjectum est reatus iste, id est, substantia, sicut spiritus, sicut corpus; an in subjecto, sicut febris aut vulnus in corpore, sive avaritia vel error in animo? In subjecto esse dicturus es: neque enim reatum affirmabis esse substantiam. In quo igitur tibi videtur esse subjecto? Cur quaeram quid respondeas, et non potius verba tua ponam? Actu, inquis, praetereunte, manet ejus reatus in illius conscientia qui deliquit, donec dimittatur. Ergo in subjecto est, hoc est, in animo ejus qui deliquisse se meminit, et scrupulo angitur conscientiae, donec fiat delicti remissione securus. Quid si obliviscatur se deliquisse, nec ejus conscientiâ stimuletur, ubi erit reatus ille, quem transeunte peccato manere concedis, donec remittatur? Non est certe in corpore, quia non est eorum accidentium quae accidunt corpori: non est in animo, quia ejus memoriam delevit oblivio; et tamen est. Ubi est igitur, cum jam bene vivat homo, nihil tale committens: nec dici possit, eorum peccatorum ejus reatum manere quae meminit; eorum vero quae oblitus est non manere? Manet quippe omnino donec remittatur. Ubi ergo manet, nisi in occultis legibus Dei, quae conscriptae sunt quodam modo in mentibus Angelorum, ut nulla sit iniquitas impunita, nisi quam Sanguis Mediatoris expiaverit; cujus signo crucis consecratur unda baptismatis, ut eâ diluatur reatus tamquam in chirographo scriptus, in notitia spiritalium potestatum, per quas poena exigitur peccatorum? Huic chirographo nascuntur obnoxii, omnes in carne de carne carnaliter nati, ejus ab hoc debito Sanguine liberandi, qui in carne quidem et de carne, non tamen carnaliter, sed spiritaliter natus est. Natus est enim de Spiritu Sancto ex Virgine Maria. De Spiritu scilicet Sancto, ne esset in illo caro peccati; ex Virgine autem Maria, ut esset in illo similitudo carnis peccati. Ideo illi chirographo non venit obnoxius, et ab illo solvit obnoxios.“ Contra Jul. Pelag. VI, 19 n. 62.

So der große Augustinus. Und was lehret Günther? Dischinger sagt: „Günther faßt die Schuld zu enge auf, nämlich als Schuldbewußtseyn und Negation, und daher als Folge, nicht als Ursache der Sünde[25])." Man sieht aus dieser Beschuldigung, daß Dischinger nicht an den Unterschied denkt zwischen culpa, welche die That zur Sünde macht, und reatus, welcher das schuldige Verhältniß ist, in welchem der Sünder Gott gegenüber steht. Vom reatus spricht Günther in den von Dischinger a. a. O. angeführten Stellen; aber dieser reatus ist nicht einerlei mit Folge der Sünde, sondern er ist das, was von der Sünde das Bleibende ist, auch wenn der Act als solcher schon längst vorüber ist. Der geistvolle Günther[26]) nennt ihn sehr gut „ein Product von der Wechselseitigkeit im Verkehre" zwischen der freien Creatur und Gott, indem es Gott nicht so hinnimmt und begreiflicher Weise auch, ohne Sich selbst aufzugeben, es nicht so hinnehmen kann, daß Sein ewiger heiliger Wille von der Creatur nur so negirt, hintangesetzt, übertreten werde, sondern vielmehr es eine schlechthinige Forderung Seiner unwandelbaren Majestät ist, gegenüber dieser freventlichen Negation Seinen Willen zu affirmiren, und somit dieser Negation auch Seinerseits eine Negation, diesem Widerspruche auch Seinerseits einen Widerspruch entgegenzusetzen, wodurch dann dem Subjecte im Innern durch die richterliche Stimme des Gewissens die Handlung als das vorgeführt wird, was sie ist: Undank, Untreue, Verletzung der ewigen Ordnung, Beleidigung der unendlichen Liebe. Hierin liegt auch das, was man den Stachel in der Sünde nennt. „Ja der Stachel in der Sünde," sagt Günther,[27]) „ist die Schuld, und was ihn zum Stachel macht, ist Gottes reine Liebe, d. h. Heiligkeit[28])." Wie wenig aber

---

[25]) A. a. O. S. 333.

[26]) Vorschule rc. II. S. 134.

[27]) A. a. O. S. 135. Ebenso Augustinus, wie aus der angeführten Stelle ersichtlich ist.

[28]) Dischinger nennt (S. 346) das einen falschen Begriff von Schuld, wenn „diese ein Resultat von einem Prozesse ist, wozu zwei Subjecte mitwirken," (nämlich der menschliche Wille, von welchem die gesetzwidrige Handlung ausgeht, und der göttliche Wille, welcher dagegen reagirt). Allein was heißt das, wenn gesagt wird: Die Schuld drückt? Fühlt der Geist in diesem Drucke, in welchem die eigene Handlung der eine Gegenstand seines Bewußtseyns ist, nicht wirklich zugleich auch noch den verurtheilenden Ausspruch einer andern Macht, eines

Günther die Schuld, als genanntes Product, mit dem, was man sonst Folge der Sünde nennt, vereinerleiet, erhellet doch wohl klar aus seinen von Oischinger selbst angeführten Worten, worin er sie „der Sünde wesentliche Form" nennt, die „von der Sünde, als subjectivem Acte, so wenig zu trennen ist, als die Beleidigung und das Mißfallen des Beleidigten[29])." Ferner durch die Sünde als Act stört die freie Creatur das Lebens- und Liebes-Verhältniß, welches Gott aus absolut freier Liebe und Gnade zwischen Sich und ihr nach Seinem Schöpfungszwecke wollte und will; indem aber dieses Gott-gewollte Verhältniß gestört wird, hört deßwegen nicht das Verhältniß schlechthin auf, weil Sich Gott auch nicht aufgibt, Sich nicht aufgeben kann. Wer daher den liebenden, erbarmenden Gott nicht will, muß Ebendenselben als den rächenden und strafenden haben, und so tritt statt des Gott-gewollten Verhältnisses ein gegentheiliges auf, welches als reatus (im angegebenen Unterschiede von culpa) wieder dieselben beiden Momente hat, vor Gott besteht, auch wenn das persönliche Gewissen schweigt, und so lange besteht, bis es aufgehoben wird durch den Mittler Christus Jesus, der die Schuld, den reatus, hinwegnimmt, und das rechte Verhältniß wiederherstellt.

In gleicher Weise verhält es sich mit der Erbsünde. Sofern sie ursprünglich persönliche Sünde war, trat auch die Schuld im persönlichen Bewußtseyn des Stammvaters auf, im Gewissen

---

höheren Willens, als den andern Gegenstand seines Bewußtseyns? —

[29]) Diese innere Beziehung zwischen reatus und delictum hat auch Augustinus l. c. in den bereits mitgetheilten Worten ausgesprochen: „Ergo in subjecto est sc. reatus, hoc est, in animo ejus qui deliquisse se meminit, et scrupulo angitur conscientiae donec fiat delicti remissione securus," wo also delictum auch als das genommen wird, was vom Acte, der für sich vorüber ist, als das, so zu sagen, Wesentliche geblieben ist. Der umsichtige Günther bemerkt aber noch in seinem letzten Symboliker S. 68: „Ein Anderer als Du könnte mich auch noch fragen: Ob denn die Schuld nicht auch als eine Folge, weil als Wirkung von einem sündigen Willensacte, gedacht werden könne und müsse? Und ich kann Dir nicht schlechtweg widersprechen; aber hinzusetzen muß ich doch: daß jener Willensact, als solcher, noch nicht der alleinige Erzeuger der Schuld ist; sondern daß er noch ein Liebesverhältniß zwischen Gott und Geist voraussetzt, das eben durch jenen Act verletzt wird und verletzt bleibt — abgesehen von allen Folgen — so lang es nicht gesühnt ist."

und durch das Gewissen, und war also auch in ihm. Sie trat in ihm durch das Gewissen auf, weil sie zugleich vor dem Wissen Gottes war, und das Gewissen die Stimme Gottes ist; aber vor dem göttlichen Wissen verblieb sie, auch nachdem seine Person vom irdischen Schauplatze abgetreten war, und besteht sie fort und fort als wirkliche, ganze, volle Schuld für Alle, welche nur der fortgesetzte Er selbst sind; denn da er in seiner Person als Gattungs-Mensch zugleich die Gattung in dieses Verhältniß gesetzt hat, so kommen, um mit Augustinus zu reden, auch alle seine Nachkommen unter dieser Handschrift zu stehen; denn keiner aus ihnen tritt von Natur aus factisch in ein anderes Verhältniß, als in das gestörte, und darum waren wir auch Alle, sagt der Apostel, von Natur aus Kinder des Zornes Gottes. Die Nachkommen überkommen daher eine eigentliche oder wirkliche Schuld, weil die von der freien Persönlichkeit des Stammvaters gesetzte; aber für sie, bemerkt Günther, ist sie keine persönliche Schuld und wird nie je eine persönliche Schuld [30]), sondern sie überkommen dieselbe als Erbe, und weil die Schuld, darum auch die Folgen. Dischinger [31]) wirft dem Günther vor, daß er das Wesen von den Folgen der Ursünde trenne. Diese nämliche Trennung verlangt aber auch Augustinus strengstens, mit der nachdrücklichsten Bemerkung, daß Gott ungerecht ist, wenn Er des Stammvaters Nachkommen als Schuldlose derartig an Leib und Seele und Geist büßen läßt, und da Er nicht anders als gerecht seyn kann, so setzt schon das, daß Seine Gerechtigkeit also hervortritt, von selbst voraus, daß auch die Sünde als Schuld auf ihnen lastet [32]). Wieder-

30) Vorschule rc. **II**. S. 163. „Es wäre", sagt er S. 162, „eine, selbst psychologisch nicht zu vertheidigende Ansicht, wenn man glaubte: die Schuld Adam's in seiner persönlichen Sünde könne nur durch den Eintritt unserer persönlichen Vergehungen unsere Schuld werden."

31) A. a. O. S. 348.

32) Das ist auch ausdrückliche Lehre der Kirche. So belegt das **Concil Trident. Sess. V de pecc. orig. can. 2** denjenigen mit dem Anathem, der da behauptet, daß Adam „**inquinatum per inobedientiae peccatum, mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae.**" Daß aber das Concilium hier unter **peccatum** nicht etwa blos die geistigen Folgen aus der Ursünde meint, sondern die Ursünde selbst, wie sie Adams That war, und nach ihrem Ursprunge nur Eine ist, aber jedem der von ihm Abstam-

holt sey es gesagt: das Wesen der Erbsünde ist nicht in die Folgen zu setzen. Die bloßen Folgen machen fürwahr den Abkömmling Adam's zu keinem Gegenstande „des Zornes Gottes," um den biblischen Ausdruck beizubehalten, sondern vielmehr zum Gegenstande des göttlichen Erbarmens; aber das Wesen, die eigentliche Sünde als Schuld, macht ihn dazu.

Diese Idee nun, daß die Erbsünde als Schuld an sich außer und über den aus der Gattung und durch die Gattung hervorgehenden Menschen-Individuen existire, ist eine Augustinische, und Günther's Eigenthum ist die Erklärung der Weise der Vererbung.

Daß nur im Creatianismus von einer Erb-Sünde die Rede seyn könne, gesteht Dischinger, welcher zwar auch in diesem keine Vererbung zugeben will, doch indirect damit zu, daß er als Generatianer nach eigenem Bekenntnisse nicht davon reden kann, worin er auch ganz recht hat [33]). „Erbsünde," sagt er, „be-

---

menden durch die Abstammung eigen wird, erhellet aus can. 3, wo es die Sünde „Adae peccatum" nennt, „quod origine unum est, et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus, inest unicuique proprium." Die Sache wird noch unzweifelhafter, indem es can. 5 von einer Erb-Schuld spricht, denjenigen nämlich mit dem Anathem belegend, welcher leugnet, daß durch die Taufgnade „reatum originalis peccati remitti;" aber gar aller Zweifel muß schwinden, wenn es ebendaselbst das Anathem über denjenigen zugleich mit ausspricht, der in Bezug auf das, was durch die Taufe aufgehoben wird, behauptet, „non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet," wenn man auch hiebei an den Nachlaß von persönlichen Sünden denken will bei solchen Täuflingen, welche außer der Erbsünde auch noch persönliche Sünden auf sich haben.

[33]) A. a. O. S. 346. Auf den ersten Anblick möchte man meinen, daß bei Annahme des Generatianismus die Erklärung des Ueberganges der Erbsünde etwas Leichtes sey, und dieser Meinung hat selbst ein Augustinus beigepflichtet. Vergl. oben S. 250 Anm. 6; S. 257 Anm. 14; S. 263. „Durch diese Abstammung des ganzen Menschen vom Menschen," sagt Klee Dogm. II. Bd. S. 316, „scheint der Uebergang der Ursünde allein gut erklärt werden zu können;" allein es ist in der That auch nur ein Schein, der da täuscht, und dieß hat Mayer in seinem angeführten kleinen Schriftchen S. 10—13 sehr gut dargethan. Man vergl. hierüber auch Staudenmaier Dogm. III Bd. II Abth. S. 447 ff. „Eine Schuld der Erbsünde," sagt Günther Vorschule II S. 156, „im Unterschiede von der Schuld

zeichnet diese Sünde nicht genau, weil sie mit der Natur übergeht und nicht im wahren Sinne geerbt wird. Sie ist Natursünde &c." Es ist vollkommen begreiflich, wenn im Generatianismus nur von einer Natur-Sünde die Rede ist, welche, wenn man in der Beurtheilung den Begriff von Sünde als einer persönlichen That mit persönlicher Schuld anlegt, streng genommen nicht Sünde ist. Nach dem Generatianismus nämlich pflanzt sich mit der leiblichen auch die geistige Natur fort, und da kann mit der Fortpflanzung der Natur doch offenbar aus der Natur (d. h. der geistigen), die sich fortpflanzt, nicht eine persönliche That und Schuld auf die fortgepflanzte Natur übergehen, sondern was sich aus der Natur naturgemäß fortpflanzt, ist die Natur selber, in diesem Falle also eine durch die Sünde und Schuld qualitativ verschlimmerte Natur. Also nicht die Sünde als solche geht über, sondern die Verschlimmerung, welche aber eine Folge der Sünde ist. Im Generatianismus kann daher in der That von Erb-Sünde nur im uneigentlichen Sinne die Rede seyn. Dagegen hat das Wort Erb-Sünde nur im Creatianismus Sinn und Bedeutung und buchstäbliche Wahrheit; denn nicht geht der individuelle Geist bereits verschlimmert aus einem verschlimmerten homogenen, d. h. geistigen Naturgrunde hervor, wo man von ihm nicht einmal sagen kann, daß er die Folgen der Ursünde, geschweige die Ursünde selbst als Erbe überkommt, indem er jene (d. h. die Folgen) schon in und mit seiner Natur als natürliches Eigenthum aus der verderbten Natur mitbringt; sondern der Creatianismus lehrt in Folge des reinen Begriffes, den er vom Geiste hat und den er vom Menschen hat als der realen Synthes der realen Antithes (Natur — Geist, Na-

---

in der persönlichen Sünde, läßt sich, glaube ich, ohne Verletzung des empirischen Fundamentes speculativ nur im Dualismus rechtfertigen, der an und für sich nichts Anderes ist, als: die Creations-Idee in ihrer Ausbildung und Beziehung auf die Menschheit." „Der Traducianismus," sagt Staudenmaier a. a. O. S. 449, „der sich der ersten oberflächlichen Vorstellung empfiehlt, häuft Schwierigkeiten auf Schwierigkeiten, wenn man näher auf ihn eingeht." Dem Traducianer, bemerkt er ebendaselbst, bleibt, wenn er consequent seyn will, „nichts übrig, als überhaupt die Erbsünde ganz zu läugnen, wenn er sich nicht lieber zum Creatianismus bekennen will, der die Erbsünde bedingt sein läßt durch den vermittelst des Leibes und der Seele bedingten Eintritt des Geistes in die durch die Sünde des Stammvaters bestimmte Lebenssphäre."

turreich — Geisterreich) in der Triplicität der Weltcreatur, daß dem von der Natur-Seite aus neu werdenden Menschen der Geist von Gott auch neu eingeschaffen wird. Ein in seinem Seyn und Wesen neuer Geist kann erben, und zwar nicht blos die Folgen der Ursünde, sondern die Ursünde selbst, und weil die Ursünde selbst, darum auch die Folgen. Er überkömmt aber die ursprünglich persönliche Sünde und Schuld nicht aus der leiblichen Natur, gleich als wäre diese damit behaftet — eine Annahme, welche absurd wäre, da der Leib überhaupt nicht Sitz einer Sünde als freipersönlicher That und Schuld ist, noch auch seyn kann; sondern durch die Verbindung mit der leiblichen Natur, indem er mittelst dieser, in welcher der alte Adam, von der Natur-Seite aus, sich fortpflanzt, im Naturgrunde mit ihm, dem Stammvater, Eins wird, dessen Sünde und Schuld, wie schon bemerkt worden ist, als Sünde und Schuld des Gattungs-Menschen fortbesteht, so lange er sich in der Gattung forterhält, wenn sie auch ihm als Individuum schon längst erlassen ist. Die Gattung als Gattung steht noch unter der von ihm durch seinen persönlichen Willensentschluß contrahirten Schuld. Jeder neue Geist, der in die Gattung eintritt, kommt daher auch unter dieser Schuld zu stehen, und tritt nach Oben gegen Gott in jenes durch die Ursünde gestörte Verhältniß; er überkommt aber auch von Unten herauf, d. h. zunächst von der leiblichen Natur, ein gestörtes Verhältniß; denn in Folge deß, daß der Stammvater in seiner Selbstentscheidung die in der Idee von Gott objectiv gesetzte Einheit zwischen Natur und Geist in seiner Person nicht subjectiv vollzog, worauf, weil sein Geist von Gott sich emancipirte, die Natur auch von seinem Geiste sich emancipirte, — begehrt das Fleisch gegen den Geist, aber auch der Geist gegen das Fleisch, und beide sind als Principe einander entgegen. Der Kampf zwischen ihnen, „den zwei Lebens- und Gedankenmächten im Menschen," wie Günther sagt[34]), ist ein gegebener, auf dem, da er gegen den ursprünglichen Willen Gottes ist, Gottes Auge auch nicht mit Wohlgefallen ruhet. Das Naturprinzip im Men-

---

[34]) A. a. O. S. 189. Während der Unterschied zwischen Persönlichem und Natürlichem nirgends so bestimmt gefaßt und so scharf hervorgehoben wird, noch auch werden kann, als wie im Dualismus, behauptet Herr Oischinger a. a. O. S. 349, daß „der Dualismus die Grenze zwischen dem Persönlichen und Natürlichen nicht gefunden oder confundirt."

schen, die Psyche, welche der Bestimmung nach des Geistes unterthänige Ehehälfte seyn sollte (wie Augustinus diesen Vergleich gerne macht), erhält in ihrem Widerstreite auch noch Verstärkung aus der Gesammtnatur, von welcher sie ein Bruchtheil ist, und ist noch in dem Vortheile, daß sie früher erwacht und zur Reife kommt, als der Geist. Einerseits ist das allerdings die naturgemäße Ordnung, weil, um wieder mit Günther zu reden, „das Bewußtseyn der Psyche sogar die Bedingung ist für den ursprünglichen Eintritt des Selbstbewußtseyns;" allein anderseits hat damit die Psyche ihre dem Wesen und der Bestimmung des Geistes feindliche Macht bereits entfaltet, ehe dieser noch recht zum Lichte seines Selbstbewußtseyns erschlossen ist, und nichts ist, so zu sagen, natürlicher, als daß sie es nicht verabsäumt, den noch unmündigen Geist gefangen zu nehmen.[35])

In dieses nach Oben und nach Unten (nach Oben durch die bestehende Schuld gegen Gott mit allen ihren geistigen Folgen, und nach Unten durch den Widerstreit der Natur, als zwar selbst schon eine Folge jener Schuld, aber noch eine Quelle weiterer Folgen) gestörte Verhältniß tritt also der neue Geist ein durch seinen Eintritt in die Gattung. Allein hier tritt nun ein Einwurf entgegen: „Nach dem Creatianismus verbindet Gott die Seele mit dem Leibe" (sage: den Geist mit der leiblichen Natur), „denn sie kann sich selbst nicht verbinden" (sehr begreiflich: jetzt so wenig wie Urbeginns, wo die unsterbliche, Gott ebenbildliche Seele, d. h. der Geist, auch nicht sich selbst mit dem Gebilde aus der Natur verband, sondern diesem von Gott eingehaucht ward), „und gibt sie dadurch selbst dem Verderben Preis, was gegen Gottes Heiligkeit ist[36])."
Hierauf hat schon Augustinus eine Antwort gegeben, indem er

---

[35]) Vergl. Vorschule **II.** S. **186** — **192**. Daraus daß Günther S. **188** von dieser „Ungleichheit des Kampfes in dem vorherrschenden Siege der Natur über den noch unmündigen Geist" spricht, zieht Herr Oischinger S. **350** den Schluß: „Darnach wäre der Geist im ungebornen Kinde noch nicht mit der Erbsünde befleckt." Welch eine Folgerung! — Sowie der Geist in die Gattung eintritt, tritt er auch unter die über der Gattung schwebende Schuld, und diese ruht auf ihm; aber zu dieser kommt ihm von der Natur-Seite aus noch dieses Verhältniß hinzu.

[36]) So Herr Oischinger S. **350**. Diesen Einwurf hat übrigens schon der Pelagianer Julian gegen Augustinus vorgebracht. **Cf. Op. imperf. contra Jul. V, 13; contra Jul. Pelag. II, 1 n. 2.**

die Frage aufnahm: warum Gott noch das schaffe, was in den Besitz der Bosheit des Teufels übergehe, und sie dahin beantwortete:

Gott hat in Seiner Güte, in welcher Er Seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, und über Gerechte und Ungerechte regnen läßt, die Saamen ursprünglich gesegnet, und diesen Segen hat die Schuld, so verdammlich sie ist, der Natur, welche um desselben willen preislich dasteht, nicht hinweggenommen. Jene Schuld hatte wohl die Wirkung, daß Menschen mit der Erbsünde geboren werden; aber die Wirkung sollte sie nicht haben, daß überhaupt keine Menschen mehr geboren werden*). Man denke an die persönlichen Sünden der Erwachsenen: heben diese im Menschen den Menschen, d. h. das, was den Menschen zum Menschen macht, und das Werk Gottes ist, auf? Mit Nichten. Man sagt wohl oft von einem Menschen: er ist den Thieren ähnlich geworden; allein man sagt das von ihm nur Vergleichungs- und Beziehungsweise in Hinsicht auf Sitten, nicht aber in Hinsicht auf Natur; denn die Natur des Menschen geht nie über in die Natur des Thieres. Was nun Gott in den Erwachsenen verdammet, ist die Sünde, durch welche die Natur verunehret wird, nicht aber die Natur, welche von der Sünde nicht aufgehoben wird**). Es ist wahr, der Neugeborne

*) Vortrefflich! — Gott will nicht mit Sich selbst in Widerspruch treten, sondern, da Er mit der übrigen Natur auch die menschliche Natur gesegnet hat, daß sie wachse und sich mehre, so will Er (und dieß auch schon auf Grund Seiner Weltidee, worin der Mensch den einheitlichen Schluß bildet), daß der Mensch fortbestehe; er besteht aber nicht fort als Mensch, wenn er nur von der Natur-Seite aus erhalten wird (durch Generation), sondern er besteht nur als Mensch fort, wenn er eben so nach dem Geiste (durch Creation) erhalten wird; und darum, weil Gott den Menschen als Menschen erhalten will, schafft er auch stets den individuellen Geist.

**) Mit näherer Beziehung auf die vorliegende Frage setzen sich diese Worte in folgenden Gedanken um: Gott schafft den Geist neu, und dieser neue Geist tritt in ein sündiges Verhältniß ein. Durch dieses sündige Verhältniß wird er in seiner Natur so wenig aufgehoben, als durch persönliche Sünden. Von Gott rührt nicht die Ursünde, rühren nicht die persönlichen Sünden her. Er verabscheuet und verdammet jene wie diese, und diese wie jene; aber so wenig diese Ihn bestimmen können, deßhalb, weil sie Seine Setzung verunstalten, Seine Setzung selbst, welche als solche immer Gutes ist, aus dem Seyn auszutilgen: eben so wenig kann Ihn jene bestimmen, nicht mehr von Neuem Geister in's Seyn hereinzuführen. „Quòd vero Deus de

kommt durch die Erbschuld unter die Gewalt des unreinen Geistes. Dieser unreine Geist, nach seiner Substanz eine englische Natur, und, insofern er eine göttliche Setzung ist, auch gut (denn unrein ist er nur durch sich, durch seinen Willen); dieser unreine Geist als englische Natur war stärker, als die menschliche Natur; allein über ihn kommt ein noch Stärkerer, der Sohn Gottes, um ihm diejenigen, welche er in Gefangenschaft hält, aus der Gefangenschaft zu entreißen†). So

---

origine merito et juste damnata parvulos creat, bonum est ipse quod creat; quia homines creat, et homines etiam mali bonum aliquod sunt, in quantum homines sunt: nec cohibet ab eis bonitatem creandi, quos praescivit esse damnandos, immo scit originaliter jam esse damnatos.“ Op. imperf. contra Jul. V, 13.

†) Das ist es, was Günther immer und immer sagt, so oft sich ihm Gelegenheit bietet, und nicht oft genug sagen zu können glaubt, weil es gar so wahr ist: Wir haben eine Fortpflanzung des Geschlechtes durch Generation und eine fortgesetzte Hereinführung einzelner Geister in das Seyn durch Creation, weil wir einen Erlöser haben, und wir haben einen Erlöser, weil Gott gerecht und heilig ist, und, sofern es von Ihm abhängt, Niemanden dem Verderben preisgibt. Es ist ja „in der Gerechtigkeit, wie in der Erbarmung Liebe; denn nur Liebe will durch Aufhebung des Widerspruches beseligen, wo sie es kann, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu treten.“ Der erste Adam hat einen zweiten gefunden, der vor Gott für jenen freien Ungehorsam seinen freien Gehorsam setzte, um jenen durch diesen, um die Schuld durch das entgegengesetzte Verdienst aufzuheben. „Nach mathematischer Anschauung,“ bemerkt Günther Vorschule II. S. 343, „heben in einem und demselben Ganzen negative und positive Größen sich gegenseitig auf:“ somit muß, wenn das persönliche Verdienst des zweiten Adam eben so das Verdienst der Gattung werden soll, wie die persönliche Schuld des ersten auch Schuld der Gattung geworden ist, der Erlöser in dieselbe Gattung eintreten, aber begreiflicher Weise nicht so, daß Er selbst unter der alten Schuld zu stehen kommt — sonst bedarf Er, der Andere erlösen soll, selbst eines Erlösers, — also nicht durch Generation aus der alten Gattung, sondern so, daß Er wohl aus dem Geblüt der Gattung hervorgeht, und uns in Allem gleich ist, nur die Sünde ausgenommen. Die Schuld wird den Einzelnen eigen (inest unicuique proprium, sagt die Kirche), dadurch daß sie durch ihren Eintritt in die Gattung in das sündige Verhältniß treten; und das Verdienst wird den Einzelnen eigen, dadurch daß sie durch die sakramentalische Regeneration aus jenem sündigen Verhältnisse gegen Gott herausgehoben, aus dem Tode (illius unius culpa mors omnium est, sagt Aug. op. imperf. contra Jul. IV,

Augustinus [37]). Dieser tiefe Denker hat übrigens auch noch eine Antwort auf die Frage, wie es komme, daß Eltern, welche persönlich

---

104) in das Leben übergesetzt werden. Geschieht es nun gegen den göttlichen Willen, daß der Mensch die Erb-Schuld mittelst nachfolgender Bejahung sich subjectiv aneignet, und durch eigene persönliche Sünden noch vermehrt: so ist es dagegen göttlicher Wille, daß der freie Geist aus diesem Verdienste die Früchte ziehe, und in allen seinen Lebensverhältnissen das neue göttliche Leben zur Herrschaft bringe. Günther nennt das Verdienst des Erlösers, welcher selbst in der Gattung steht, und es für die Gattung gesetzt hat, in Ansehung derjenigen Individuen aus der Gattung, welche desselben theilhaftig werden, gegenüber der Erbschuld ein Erbverdienst. Oischinger, welcher keine Erbschuld annimmt, kann consequent auch kein Erbverdienst annehmen, und verwirft es daher auch, und setzt S. 350 als Grund bei: „weil die Zuwendung der Erlösungsgrade eine persönliche ist und jede Naturvererbung ausschließt;" allein von einer Naturvererbung ist bei Günther gar keine Rede, da das Verdienst so wenig, als die Schuld, in der Natur liegt, um aus der Natur fortgepflanzt zu werden Wovon Günther redet, ist die Substitution, die Reversibilität, welche nur möglich ist auf Grund der Einheit in der Gattung, in welcher auch der Erlöser steht; aber Sein Verdienst liegt eben so wohl, wie die Schuld des ersten Adam, außer und über der Natur. Die Bemerkung, welche Herr Oischinger S. 341 macht, daß nach dem Dualismus „nur die von Christus leiblich Abstammenden erlöst werden können," ist zu albern, als daß sie eine weitere Antwort verdient. Mit solchen Bemerkungen möge Herr Oischinger den inconsequenten Generatianern entgegenkommen. Der consequente Generatianer leugnet, wie es Staudenmaier a. a. O. als nothwendig erklärt, und wie Figura zeigt, die Erbschuld, und in derselben Consequenz dann auch das Erbverdienst. Wenn aber das Gattungsverhältniß bezüglich der Erlösung so ganz und gar nichts ist, so hätte der Sohn Gottes in die Gattung gar nicht einzutreten gebraucht, sondern Er hätte nur so als Mensch auftreten dürfen, etwa als wie der Engel in der Geschichte des Tobias.

[37]) Seine eigenen Worte lauten: „Nec quisquam miretur, et dicat, Cur hoc creat bonitas Dei quod possideat malignitas diaboli? Hoc enim suae creaturae seminibus ex illa bonitate largitur, qua etiam facit solem suum oriri super bonos et malos, et pluit super justos et injustos. Hac quippe bonitate etiam ipsa semina benedixit, vel benedicendo constituit; quam benedictionem naturae laudabili culpa damnabilis non ademit. Quae licet per Dei punientis justitiam valuerit, ut homines cum peccati originalis vitio nascerentur: non tamen valuit, ut homines non nascerentur. Sicut in ipsis aetate majoribus quaelibet vitia peccatorum non ex homine ho-

von der Erbsünde bereits befreit sind, dennoch mit der Erbsünde behaftete Kinder erzeugen. Was man nicht mehr hat, sagten die Pelagianer, kann man auch nicht mehr geben; wenn also Eltern, welche durch die Taufe die Erbsünde nicht mehr haben sollen, dennoch immer die Erbsünde auf ihre Kinder fortpflanzen, so hätten sie dieselbe in Wahrheit nicht verloren, sondern sie besäßen dieselbe selber noch. Ein gerechter muß wieder einen Gerechten zeugen, wenn ein Sünder einen Sünder zeuget [38]).

---

minem tollunt; sed permanet Dei opus bonum, in quantiscumque malis operibus impiorum. Nam etsi homo in honore positus, et non intelligens, comparatur pecoribus, eisque similis fit: non tamen usque adeo similis fit, ut pecus sit. Comparatur namque per vitium, non per naturam; non pecoris vitio, sed naturae. Tantae namque excellentiae est in camparatione pecoris homo, ut vitium hominis natura sit pecoris: nec tamen ideo natura hominis in naturam vertitur pecoris. Ac per hoc Deus hominem damnat propter vitium, quo natura dehonestatur; non propter naturam, quae vitio non aufertur.... Quid ergo mirum est vel iniquum, ut immundo spiritui subdatur homo, non propter naturam, sed propter immunditiam suam, quam non ex opere divino, sed ex humana voluntate venientem in originis labe contraxit: cum et ipse spiritus immundus, bonum sit, quòd spiritus, malum, quòd immundus? Illud quippe est ex Dei opere, hoc ex propria voluntate. Natura itaque fortior, id est, angelica, inferiorem naturam, id est, humanam, vitii societate subditam tenet. Ideo Mediator angelis fortior, infirmus propter homines factus est: sic superbia captivatoris, redemtoris humilitate destruitur; ut qui super filios hominis angelica fortitudine gloriatur, a Filio Dei suscepta humana infirmitate vincatur." De pecc. orig. c. 40 n. 46.

[38]) „Per rerum naturam fieri non posse, ut illud probentur tradere parentes, quo caruisse creduntur. Quod si tradunt, inquis, non amiserunt." Contra Jul. Pelag. VI, 7 n. 18. „Prior enim Pelagius de parentibus fidelibus dixit, non eos potuisse in posteros transmittere, quod ipsi minime habuerunt." L. c. „Si peccator genuit peccatorem, ut parvulo ejus reatus originalis peccati in baptismi acceptione solvatur; etiam justus justum gignere debuit." De pecc. merit. II, 9 n. 11. Das ist ein fataler Einwurf, aber nicht für den Creatianer, sondern für den Generatianer. Der Creatianer wird davon gar nicht berührt.

Das Zeugen, entgegnet Augustinus, steht mit dem Gerecht- oder Ungerechtseyn in keiner Verbindung. Wer gerecht ist, ist nach seinem Geiste aus einem alten Menschen ein neuer, ein Kind Gottes geworden; wenn er aber zeugt, zeugt er nicht nach seinem Geiste, nicht aus dem, insoweit er gerecht, ein Kind Gottes ist, sondern aus dem, was ihm vom alten Menschen noch geblieben ist, und die Umwandlung noch nicht erfahren hat. Er unterscheidet sich hierin vom Ungerechten dadurch, daß, während dieser auch dem Geiste nach fleischlich und ganz und gar der alte Mensch ist, er hinsichtlich des Zeugens von dem Gesetze des Geistes sich bestimmen läßt. Dem von einem Gerechten Gezeugten nützt es daher nichts, einen Gerechten zum Vater zu haben, wenn er nicht selbst durch das Sacrament der Wiedergeburt wiedergeboren wird; und dem von einem Ungerechten Gezeugten schadet es nichts, von einem Ungerechten gezeugt zu seyn, wenn er die Taufe empfängt [39].

Es ist das wieder fürwahr eine treffliche Antwort, aus welcher im Zusammenhalte mit der obigen Stelle [40]) folgt: Die Erbsünde ist nicht de essentia hominis, keine positiva qualitas, keine si-

---

[39]) „Frustra itaque nonnulli etiam illud argumentantur, ut dicant, Si peccator genuit peccatorem, ... etiam justus justum gignere debuit. Quasi ex hoc quisque carnaliter quod justus est, et non ex hoc quod in membris ejus concupiscentialiter movetur, et ad usum propagandi lex peccati mentis lege convertitur. Ex hoc ergo gignit quod adhuc vetustum trahit inter filios saeculi, non ex hoc quod in novitatem promovit inter filios Dei. Filii enim saeculi hujus generant et generantur. Inde et quod nascitur tale est, quia et quod nascitur de carne, caro est. Justi autem non sunt nisi filii Dei. In quantum autem sunt filii Dei, carne non gignunt; quia spiritu et ipsi, non carne nati sunt. Sed ex hoc carne gignunt, quicumque eorum gignunt, ex quo nondum in novitatem perfectam totas vetustatis reliquias commutarunt. Unde quisquis filius de hac parte nascitur vetusta et infirma, necesse est ut etiam ipse vetustus sit et infirmus; idcirco oportet ut etiam ipse in aliam generationem per remissionem peccati spiritu renovetur. Quod si in eo non fit, nihil ei proderit pater justus; spiritu enim justus est, quo eum non genuit: si autem fit, nihil ei oberit etiam pater injustus: iste enim gratia spiritali in spem novitatis aeternae transitum fecit, ille autem mente carnali totus in vetustate permansit.“ De pecc. merit. II, 9; cf. c. 27 n. 44; de nupt. et concup. I, 18. 19.

[40]) Siehe S. 436 Anm. 24.

cut in magnete genuina vis, keine nativa vis [41]), sondern sie steht außer und über dem Zeugenden, mag dieser ein Gerechter oder Ungerechter seyn; sie steht vor Gott, eingetragen in dem Schuldbuche, als Schuld der Gattung, und wer in die immer noch aus dem alten Adam sich fortsetzende Gattung eintritt, überkommt auch die Schuld, mag er einen Gerechten oder einen Ungerechten zu seinem leiblichen Vater haben.

Man könnte nun freilich entgegnen: Wie, wenn selbst die leibliche Natur in der Individualität der Eltern so in die Gerechtigkeit des Geistes aufgenommen würde, daß auch sie eine geheiligte wäre: da sollte dann doch angenommen werden können, daß solche Eltern Kinder zeugen, deren leibliche Natur außer dem alten, unter der Schuld stehenden, Gattungsverhältnisse steht. Allein so etwas Schönes und Heiliges eine solche Natur-Veredlung und Heiligung ist: sie ist immerhin blos etwas Individuell-Persönliches, für die betreffenden Personen selbst etwas höchst Verdienstliches, hebt aber den Naturgrund selbst nicht auf, vielmehr bleibt dieser der alte, wie ihn der gefallene Stammvater auf seine Nachkommen übertragen hat, und bleibt es bis zum Abschlusse der Gattung, bis zur allgemeinen Auferstehung. Um dieß an einem Bilde aus der äußern, den Menschen umgebenden Natur zu veranschaulichen, weiset der scharfsinnige Augustinus auf den edlen Oelbaum hin, aus dessen Saamen gleichfalls nicht wieder ein edler, sondern ein wilder Oelbaum entsteht [42]). Er beschränkt zwar in dieser Stelle nicht eben so, wie hier in der Darlegung gethan ist, die Anwendung dieses Beispieles blos auf die leibliche Natur, sondern nimmt den reatus peccati originalis noch in die Vorstellung von der Fortpflanzung mit auf; allein seinem Scharfblicke ist es nicht entgangen, und

---

[41]) Bezüglich dieser Ansicht der Reformatoren sey hier Kürze halber auf Möhler's Symbolik hingewiesen.

[42]) „Sicut gignitur ex oleastri semine oleaster, et ex olea semine non nisi oleaster, cum inter oleastrum et oleam plurimum distet: ita gignitur et de carne peccatoris et de carne justi, uterque peccator, quamvis inter peccatorem et justum plurimum distet. Gignitur autem peccator actu adhuc nullus, et ortu novus, sed reatu vetus: homo a creatore, captivus a deceptore, indigens redemtore. Sed quaeritur quomodo trahi possit captivitas prolis etiam, etiam de parentibus jam redemtis. Et quia non facili ratione indagatur, nec sermone explicatur, ab infidelibus non creditur: quasi et illud quod oleastro et de olea diximus, ut generis dissimilis sit fetus similis, facile aliqua invenit ratio vel explicat sermo. Sed hoc ab eo qui experiri voluerit, cerni potest: sit ergo in exemplo, unde et illud credatur quod cerni non potest.“ De nupt. et concup. I, 19; contra duas epp Pelagg. I, 6; contra Jul. Pelag. VI, 7 n. 18; ep. 194 ad Sixt. n. 44.

er gesteht es selber, daß für die wissenschaftliche Lösung der Frage, wie der reatus peccati originalis von Seite getaufter Eltern, die doch selbst schon davon befreit sind, sich fortpflanze, mit diesem Bilde nichts gewonnen, sondern dem fraglichen Geheimnisse im Geiste nur ein analoges Geheimniß aus der Natur an die Seite gestellt ist, welches man auch nicht begreift, und welches doch wahr ist, und darum dazu dienen mag, daß man das auf dem Gebiete des religiösen Glaubens vorkommende Factum um so leichter glaube. Allein die ganze Fortpflanzungsschwierigkeit bezüglich der Erbsünde hebt sich von selbst auf, und all die Vorwürfe von Vernunftwidrigkeit, welche der sich als weise gebährdende, aber ungemein flache und nur durch seine gleißende Oberflächlichkeit so leicht einnehmende Rationalismus gegen die Erbsünde erhoben hat, erscheinen als eitel Schein und Täuschung und als selbst vernunftwidrig, wenn man bezüglich des Geistes den Generatianismus aufgibt, die Ursünde und Schuld nicht in der sich fortpflanzenden Natur deponirt seyn läßt, sondern, wie Augustin es so wahr angedeutet, wenn auch noch nicht in seiner ganzen entscheidenden Wichtigkeit angewendet hat, da sucht, wo sie ist, in dem Schuldbuche vor Gott, und zwar nicht als blos persönliche Schuld, sondern als Schuld, unter welcher zugleich die ganze Gattung steht, weil Adam nicht blos Individuum, sondern zugleich Gattungsmensch war, er also gegen Gott ein sündiges Verhältniß gesetzt hat, von welchem man, wenn man mit Günther das Verhältniß zwischen Gattung und Individuum ideegemäß erhebt, sagen muß, daß es nicht blos seiner Person gegolten haben kann, sondern nothwendig auch der ganzen in ihm beschlossenen Gattung gelten muß, so daß Alle, die mit ihm im Naturgrunde Eins oder nur der Fortgesetzte Er selbst sind, von selbst unter dieser Schuld zu stehen kommen, und die neu creirten Geister also, in Folge ihrer Einheit mit ihm in der Gattung, sie recht eigentlich erben.

Wie es nun aber in dem gefallenen Menschen um die Kraft zur Erreichung seiner Bestimmung nach der Lehre Augustin's bestellt ist, sollte freilich noch in dieser Abtheilung besprochen werden; allein da jetzt Umstände zum Schlusse dieser Abtheilung drängen, so muß diese Untersuchung gleichwohl in die III Abtheilung hinübergenommen werden, wo sie aber auch recht gut voransteht, weil dieselbe ohnehin das Verhältniß zwischen der göttlichen Gnade und der Freiheit des menschlichen Willens zur Sprache bringen wird. Den Schluß wird dann die Lehre von der Unsterblichkeit bilden.





Augustinus, Aurelius, Saint, Bp. of Hippo
Gangauf, Theodor
Metaphysische Psychologie des heiligen Augustinus. 1852.


NORTHEASTERN UNIVERSITY LIBRARIES
3 9358 01508585 2